انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

(۸)

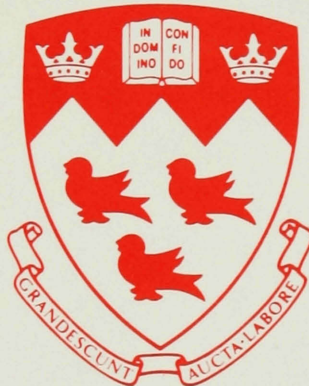
آرام‌نامه

مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به

استاد احمد آرام

به اهتمام

دکتر مهدی محقق


IN DOMINO CONFIDO
GRANDESCUNT AUCTA LABORE



انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

(۸)

آرام نامه

مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به

استاد احمد آرام

باهتمام

دکتر مهدی محقق

مرکز فروش
۱) کتابفروشی طهوری، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، خیابان فرانسه جنب کوچه نظامی

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از این کتاب در شرکت افست «سهامی عام» چاپ شده است

قیمت ۶۰۰ ریال

فهرست مندرجات

فهرست مندرجات

بسمه‌تعالی

دیباچه

در اهمیت «تعلیم» همین بس که در قرآن کریم به خداوند بزرگ نسبت داده شده که «سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا» و در بلندی شأن و مقام «معلم» همین بس که پیغمبر اکرم خود را «معلم» خوانده که «بعثت معلما». جامعه‌ای که به‌تعلیم اهمیت دهد و معلم را ارج نهد مدارج ترقی و کمال را می‌پیماید و امتی که تعلیم را بباد فراموشی سپرد و معلم را خوار دارد با دردنادانی رو به نابودی می‌رود.

ان المعلم و الطبیب کلاهما لا ینصحان اذا هما لم یکرما
فاصبر لدائك ان جفوت طبیبه و اقنع بجهلك ان جفوت معلما

آموزگار و پزشك را باید گرامی داشت تا آنان دانش و تجربهٔ خود را ارزانی دارند. پزشك را گرامی نداری باید با دردمندی خود بسازی، معلم را بزرگ نشماری باید بنادانی خود خرسند باشی.

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی که یکی از هدفهایش تجلیل از مقام شامخ علم و بزرگداشت معلمان مسؤول و پرهیزکار است و بدین منظور تاکنون «همائی‌نامه» را برای بزرگداشت مرحوم جلال‌الدین همائی ــ رحمه‌الله تعالی ــ و جشن‌نامهٔ مدرس رضوی را برای تجلیل از استاد سیدمحمدتقی مدرس رضوی ــ حفظه‌الله تعالی ــ منتشر ساخته بمفاد «فعززنا هما بثالث» این مجموعه را با کوشش و همکاری استادان ارجمند گرد آورد تا آن را به استاد احمد آرام تقدیم کند[1].

۱ــ ناگفته نماند که استاد فقید مرحوم مجتبی مینوی در سالهای آخر از زندگی خود می‌خواست این عمل خیر را بانجام رساند دریغاکه عمر او باین آرزو وفا نکرد و رخت از این جهان فانی بربست.

بینا تری الانسان فیها مخبراً حتی یری خبراً من‌الأخبار

خداوند به احمد آرام چنان توفیقی را ارزانی داشت که او توانست تحقیقاً شصت سال از عمر پربرکت خود را صرف تعلیم و تربیت جوانان و تألیف و ترجمهٔ آثار علمی کند. آنانکه در دبیرستانها از نفس گرم او برخوردار بوده‌اند جز صدق و صفا و ورع و تقوی از او چیزی بیاد ندارند و کسانی‌که اهل دانش و کتاب‌اند آثار متعدد و فراوان او راهگشای دشواریهای آنان بوده است. ذلك فضل الله یوتیه من یشاء.

وظیفهٔ اولیای فرهنگ است که سیرت علمی و عملی معلمانی همچون آرام را در ابعاد گسترده‌ای منتشر سازند و آن را همچون چراغی فراراه آموزگاران و دبیران تازه‌کار دارند تا آحاد معلمان این سرزمین بدانند که معلمی فقط نقل و انتقال مطالب از سینه‌ای بسینه‌ای دیگر نیست بلکه معلم واقعی آنکسی است که با روش زندگی علمی و عملی خود چنان حکمت و علم را با طبع دانش‌آموزان یکتا بسازد که به‌حیات طیبه دست یابند، و بدانگونه دل و جانشان را بپروردکه وارث پیغمبران گردند و دراین صورت است که هدف عالی و مقصد نهائی از تعلیم و تربیت حاصل می‌شود.

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی از سرورانی که با تقدیم مقاله خود این مجموعه را بارور و توانگر ساختند سپاسگزاری می‌کند و نیز از حضرت استاد حاج شیخ عبدالله نورانی ـ سلمه‌الله تعالی ـ که در گردآوری و بازبینی مقالات و از آقایان عبدالحسین آذرنگ و بهاءالدین خرمشاهی و کامران فانی و حسین‌معصومی همدانی‌که در تصحیح‌وتنظیم‌آنها مرا یاری‌فرمودند تشکر می‌نماید.

امید است احمد آرام این هدیه را از طرف معلمان زبان و ادب فارسی بپذیرند و آن را نشانی از قدرشناسی از کوشش‌های شصت سالهٔ خود بشمار آورند. خداوند عمر ایشان را دراز و توفیقشان را مستدام بداراد بمنه و کرمه.

مهدی محقق
رئیس انجمن استادان زبان وادبیات فارسی
۲۸ تیرماه ۱۳۶۱

تقدیم به مقام مقدس استاد احمد آرام

به سحرگاه گر از صدق و صفا آه کنی
چارهٔ درد خود از آه سحرگاه کنی
راه‌دورست و دراز است وخطرناك ای‌دل
بایدت ذکر توکلت علی‌الله کنی
چه کنشت و چه کلیسا و چه مسجد باید
در دل دوست بهر حیله که شد راه کنی
نه بدنیا که به عقبی ندهد سودت، اگر
خدمت خلق به اجبار و به اکراه کنی
طالعی سعد بود گر که چو استاد آرام
با شکوهی ابدی بر شده خرگاه کنی
هم ز آثار حکیمانه ز خود نام نهی
هم خدا را به ادب روی به درگاه کنی
جانت ار پاك بود، درپی آرام بپوی
تا به‌خورشید رسی، تا گذر از ماه کنی
به سخن راست نیاید صفت مرد بزرگ
ادب آن است که این مرحله کوتاه کنی

حبیب یغمائی

تقدیم به دانشمند گرانمایه احمد آرام

احمد بیرشک

روزگاری بود که اگر آدمی زادهٔ مستعد و با همتی عزم می‌کرد و زحمت می‌کشید شایستهٔ لقب «جامع معقول و منقول» می‌شد، امّا به‌گفتهٔ جرج سارتون فقید، دامنهٔ علم هرروز وسیعتر می‌شود بی‌آن که آدمی بزرگتر یا صاحب استعداد بیشتر گردد.... دیگر ارسطوئی وجود ندارد و اگر یکی از تهمتنان جهان علم باردیگر چشم به دنیا گشاید خودرا در برابر کوه علوم و معارف زبون و ناتوان خواهد یافت...[1] در روزگار ما دانش چنان وسعتی یافته است که دست یافتن نه تنها به همهٔ آن، بلکه به تمام بخش کوچکی در آن، تصوّری باطل و خیالی محال است. علم مجموعه‌ای است که هریک از زیرمجموعه‌های نزدیک به نامتناهی آن با خود آن برابر است. اینجا دیگر جزء از کل کوچکتر نیست. صاحبان استعداد که عمری صرف کنند، شاید در جزئی از شاخه‌ای از رشته‌ای از آن تبحّر یابند. بقیّه را برای دیگران می‌گذارند.

زمانی بود که صرف جدّی چند سالی از عمر در راه آموختن علم به آدمی امکان می‌داد عنوان «فارغ‌التحصیل» یابد و از این که بر معارف زمان خود دست یافته است بر خویشتن ببالد. امروز دانش آن کس که در علم درجهٔ اجتهاد می‌گیرد تا به‌جائی می‌رسد که «بداند همی که نادان است» و تازه اوّل بسم‌الله است و باید با چشم باز قدم در میدان آموختن‌گذارد. حالا دیگر آنقدر مایه پیدا کرده است که بتواند به روشی اساسی به تعلّم ادامه دهد؛ «زگهواره تا گور دانش بجوی» مصداق واقعی پیدا کرده است.

گاهی جوانان امروز وقتی که خود را در مقابل خورشید علم می‌بینند چشمشان خیره می‌شود و بطور موقّت قدرت بینائی را از دست می‌دهند، وقتی که در کنار دریای بی‌انتهای دانش قرار می‌گیرند دست‌وپای خود را گم می‌کنند و پشتشان می‌لرزد و از وارد شدن به این پهنهٔ بیکران بیم دارند.

امّا، از سوی دیگر، کسب معرفت لازمهٔ زندگی انسان امروزی شده است. هر کس خود را نیازمند می‌بیند که برای پرسشهای بیشماری که در مغز او شکل می‌گیرند در حدّ امکان جوابی پیدا کند، اگر نتواند در جنبهٔ معنوی و مابعدطبیعی برای پرسش «زکجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟» جوابی پیدا کند، دست‌کم از جنبهٔ طبیعی و فیزیکی به دریافت جواب قادر باشد. وقتی‌که با دو چشم خود می‌بیندکه آدمی بقول قصّه‌گویان قدیم «شیرخام‌خورده»، قدم برعرصهٔ ماه می‌گذارد و به‌جست‌وجوی مجهول مشغول می‌شود؛ وقتی که در روزنامه می‌خواند که وایکینگ در فاصلهٔ صدها میلیون‌کیلومتری برسطح‌مریخ نشسته است و در آزمایشگاه خود به تجزیه و تحلیل مطالب مربوط به «بهرام خون‌آشام» می‌پردازد، و وقتی‌که بازوی‌مکانیکی‌او‌ازکارمی‌افتد «استادکاران» از این فاصلهٔ دور آن را تعمیر می‌کنند، از خود می‌پرسد «چگونه چنین می‌شود؟» وروستائی ساده‌دل‌که از رادیوی ترانزیستوری خود صداها را از هزاران کیلومتر فاصله می‌شنود به همان اندازه دچار شگفتی می‌شود که شهرنشین بی‌اطلاع فرزند خود را می‌بیند که با ماشین حسابی به بزرگی یک کف دست حسابهائی می‌کند که عقل وی از درکشان عاجز است.

همه می‌پرسند چرا؟ و اگر به پرسش خود جوابی در سطح استعدادشان نیابند سرنوشت اجداد غارنشین ما را پیدا می‌کنند که وقتی در مقابل پدیده‌های طبیعت، سرگشته و ناتوان از دریافت علّت عاجز می‌ماندند برایشان منزلت خدائی قایل می‌شدند و دست به دامن ارباب انواع می‌زدند.

این پرسشها به پاسخهائی نیاز دارند که برای سؤال‌کننده قابل درک و هضم باشند.

این جوابها را در کجا می‌توان یافت؟

---

۱ ــ از سرگذشت هربرت اسپنسر در «زندگی علم»

دانشمندان به گردن ما حق بسیار دارند. با تحمّل رنج فراوان رازهای جهانی را می‌گشایند و به‌ریزه کاری‌های آن پی‌می‌برند و حاصل کار خود را در دسترس ما می‌گذارند. اگر آنان نبودند ما این نبودیم که امروز هستیم. پس، ما، بنوعی، هستی خود را به آنان مدیونیم.

امّا از میان آنان، کسانی که فقط به کار تخصّصی خود نمی‌پردازند و مطالب علمی را به زبانی که برای مردم عادی درخور درک و فهم باشند بیان می‌کنند حق بیشتری دارند.

تخصّص لازمهٔ پیشرفت علم است و «عامیانه کردن» علم لازم برای پیشرفت اجتماع. باز هم به قول سارتن، کسی که «این رنج را به خود هموار کرده است که دشوارترین قسمتهای علم را دریابد و به اوج برسد مانند رهگذری است که از فراز قلّهٔ کوهی صحرا و آنچه را که در آن است زیر نظر داشته باشد، دیگر تپه‌ها با شکلهای عجیب‌وغریب و جنگلهای انبوه و درهم اورا سرگشته و گمراه نمی‌کنند و هر یک مانع دیدن چیزهای دیگر نمی‌شود بلکه او همه را از آن بالا می‌بیند و روابط آنها را با هم تمیز و تشخیص می‌دهد».

پس «جامعیّت» یک دانشمند دست کمی از «تخصّص» دانشمندی دیگر ندارد.

و از میان این دانشمندان جامع آنان که دانش خود را با زبانی «عامّه فهم» برای مردم به ارمغان می‌آورند و به آنان ارزانی می‌دارند درخور قدرشناسی بسیار هستند.

ژرژگامو، که ترجمهٔ یکی از آثارش به نام «یک، دو، سه بی‌نهایت» تاکنون پنج‌بار چاپ شده و اکنون، با همهٔ کهنگی، در صدد چاپ ششم آن هستند، نمونه‌ای است از این‌گونه دانشمندان و احمد آرام نیز.

آرام کار علمی خود را آنقدر زود شروع کرد که من هم، که خود از سالخوردگانم، اوّلین‌بار در پنجاه‌وچند سال پیش با او، یعنی با نام او، آشنا شدم. او و دو تن از یارانش، که درود بر روانشان باد، کتابهای فیزیکی نوشته بودند که دانش‌آموزان وقتی که نام آنان را در پشت جلد کتاب می‌دیدند دم می‌گرفتند: «ف، فصیحی، ن، نصیری، الف، احمد آرام».

با گذشت زمان این نیکبختی را یافتم که از نزدیک با این مرد بزرگ آشنا شدم. مردی دانش‌پژوه، دانشمند و دانش‌پراکن. کسی که میلیونها ایرانی و فارسی‌زبان از برکت وجودش به قلمرو علم و ادب گام نهاده‌اند، امّا اورا جز به نام نمی‌شناسند. کسی که از خرد توشه‌ها برده است و با فروتنی در گوشه‌ای نشسته است:

کسی کوبرد از خرد توشه‌ای　　جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

آرام، متین، فروتن، کم‌ادّعا و پراثر.

دو سه شب پیش تاریخ نجوم اسلامی، نوشتهٔ نالینوی ایتالیائی و ترجمهٔ آقای احمد آرام را برای حاجتی تصفح می‌کردم، چشمم به آخر کتاب افتاد. نوشته بود که چون صفحات آخر کتاب سفید مانده بود برای پرکردن صفحات، فهرست آثار خود را در آنجا منعکس کرده است.

به قول خودش برای پرکردن صفحات، و به قول من و تعدادی بیشمار دیگر برای آن که چراغهائی فراراه جویندگان و پویندگان قرار دهد.

در آنجا، در سال ۱۳۴۸، از ۶۷ اثر نام برده بود که هریک در وجود صدها، و شاید هزارها تن اثر گذاشته است. و از این آثار چنان با تواضع یاد کرده بود که هیچ گوهرفروش از ارزانترین گوهرهای خود چنان سخن نمی‌گوید.

اما قدر زر زرگر شناسد و قدر گوهرهای گرانبهای آرام را هر کس که از فیض آنها برخوردار شده باشد.

این ۶۷ اثر که امروز تعدادی بر آنها افزوده شده است، غیر از صدها مقاله‌ای است که در مجلات و جراید مردم را در کسب معلومات یاری داده‌اند.

و غیر از هزاران آدمی‌زاده که در کلاس درس یا محفل دیگر محضر آرام را درک کرده‌اند و از بیان شیرین و نمکین او گنجها در مخزنسرود دل‌آکنده‌اند.

قلم من، براستی، قادر نیست که آنچه را دربارهٔ آرام می‌اندیشم بر کاغذ مرتسم سازد. فقط از خدا می‌خواهم که وجود پربرکت، و بارورش را سالهای دراز دیگر، همچنان توانا و پرکار نگاه دارد.

احمد آرام یک فرهنگی انقلابی

حسین بهشتی

امروز با قلم ضعیف خودم میخواهم با ذکر چند خاطره از سالهای نسبتاً دور شخصیت یکی از این انسانهای نمونه و سرمشق را بخوانندگان عزیز معرفی کنم در حالیکه میدانم با چند خاطره پراکنده و یک آشنائی محدود و زودگذر کجا میتوانم حقیقت را آنچنان که هست کشف و عیان کنم.

آب دریا را چو نتوانی کشید　　　پس بقدر تشنگی باید چشید

بگمانم اوایل تابستان ۱۳۲۴ بود. در آنزمان من رئیس فرهنگ (آموزش و پرورش) سیر جان بودم، سیر جان شهری است از استان کرمان که با شیر از تقریبا ۳۶۰ کیلومتر فاصله دارد و راه اسفالته‌ای که دارند میان شیراز و کرمان از طریق نی‌ریز میسازند از سیر جان میگذرد.

پنج شش روزی بود که رونوشت حکم آقای احمد آرام با عنوان بازرس عالی و مختار وزارتی بما رسیده بود و کلمات «مختار و عالی» در من و عموم فرهنگیان شهر تاثیری سنگین و ترسناک گذاشته بود. آخر در آن سالها بازرسانی که از مرکز بولایات اعزام میشدند غالبا زورگو و مغرور و پرونده‌ساز و احیانا سورچران و رشوه‌خوار بودند و در تحقیر کردن و تهدید نمودن و در همه چیز عیب دیدن استاد! حالا وای بر وقتی که این بازرس «عالی و مختار» هم باشد!

چند روزی در انتظار همراه با اضطراب گذشت تا یکروز حدود ظهرهنگامی‌که داشتم‌از دبیرستان که دفترکارم هم همانجا بود بیرون میآمدم در حیاط مدرسه برخورد کردم بمردی که لباس ساده سفیدی از جنس کرباس یا چیزی هم‌ارز آن اما تمیز و مرتب بر تن داشت. سلام کرد و با نهایت فروتنی و وقار پرسید: آیا دفتر فرهنگ اینجاست و چقدر به‌تعطیل مدرسه باقی است؟

در حالیکه او بمن چشم دوخته بود و پرسش مینمود بذهنم گذشت که این همان بازرس مختار است اما بلافاصله خودم را دلداری دادم و در دل گفتم: مگر میشود بازرس مختار و عالی وزارتی لباسش چنین ساده و کراوات نداشته باشد و اینطور ساده و ملایم و مهربان رفتار کند و بدون مراسم استقبال و تشریفات وارد شود؟ و واقعیت هم همین بود، اما حقیقت چنین نبود و این مرد همان احمد آرام و بازرس عالی مختار بود که ما انتظارش را میکشیدیم. اما حامل و پیام‌آور حقیقت بود.

شهر سیرجان در آن سالها چند مدرسه بیشتر نداشت و ظرف دو روز تمام کلاسهای روزانه و شبانه مورد بازدید و بازرسی آرام قرار گرفت، اما چه نوع بازرسی؟ نه پیش از آن و نه بعد از آن تاکنون هرگز بازرسی را چنین دقیق و موشکاف و هوشیار و خونسرد و محیط که او بود نیافته‌ام.

روح حق‌پرستی و ایمان و شرافتی که در وجود او موج میزد، فضای کلاس را عطرآگین میکرد و دانش را با بینش توأم بشاگردان و معلمان که عاشقانه بگردش حلقه میزدند القاء میکرد، با چند سؤال و جواب با شاگردان و معلمانشان دوست و مانوس میشد، وحشتها میریخت و جایش را محبت و اعتماد میگرفت.

ما بعدها دانستیم که آقای آرام از شخصیتهای علمی معروف هستند و در بسیاری از رشته‌های علوم و ادبیات تحقیقات و تألیفات دارند و در زبان و ادبیات فارسی و عربی و فرانسه و فلسفه و ریاضیات و فیزیک استادند و از زبردست مترجمان ایران بشمار می‌آیند.

در همان چند شبانه‌روز که مهمان من بودند و جز آبگوشت و ماست و شیر چیزی نخورد ندهم مرا تربیت کردند و هم از این بابت حقی بزرگ بر گردن من دارند و هم بتمام جزئیات امور وکمبودها و نیازها و فرهنگ مردم آگاه شدند چنان آگاه که گوئی ماهها در مطالعه و تحقیق بوده‌اند.

آقای آرام تصمیم داشتند تمام مدارس روستائی را از نزدیک ببینند و بعمق کارها پی برند.

در آن روزگار وسیلهٔ سفر بخصوص در راههای فرعی و روستائی مشکل فراهم میشد و این نوع سفرها غالباً با کندی و دشواری و تحمل رنج و مشقت و بیخوابی صورت میگرفت.

هزینهٔ سفر و فوق‌العاده‌ای هم که حالا برقرار است و به‌بازرسان و مأموران میپردازند در آنزمان پرداخت نمیشد و اگر هم پرداخته میشد مبلغی نبود که ارزشی داشته باشد.

شنیده‌ام در سالهای پیش و حکومتهای سابق در همین شیراز مدیران کلی بوده‌اند که پناه بر خدا دو سه ساعتی با اتومبیل اختصاصی تا حدود آرامگاه سعدی یا باغهای ابیوردی و تپه‌های اطراف تفریح‌کنان چرخی می‌زدند و بعد برای خود هزینهٔ سفر و فوق‌العادهٔ مخصوص مینوشتند!

بعد از تکاپوی زیاد با یک اتومبیل باری فرسوده و کهنه باتفاق آقای احمد آرام رهسپار (بافت) شدیم.

این کامیون سنگین و بی‌پیر که بقول رانندهٔ شوخ و صبورش همه جایش صدا می‌داد بجز بوقش لاکپشت‌وار حرکت میکرد و در گردنه‌ها و رودخانه‌ها از حرکت باز می‌ایستاد و ما مجبور میشدیم پائین بپریم و سینه گردنه‌ها و عرض رودخانه‌ها را افتان و خیزان بپیمائیم. دو ساعت که حرکت میکرد سه ساعت میبایست تعمیر میشد و استراحت میکرد.

فاصلهٔ هفت فرسنگی میان سیرجان و «بلورد» قصبهٔ ییلاقی و خوش آب و هوای میان راه را با آنکه بدون گدار و گردنه و رودخانه بود در هفت ساعت پیمود.

اوایل شب بود که باین قصبه وارد شدیم و قرار بود یکساعت در آنجا بمانیم.

مدیر مدرسه که از ورود ما آگاه شده بود، با شتاب نزد ما آمد و از اینکه شب بود و مدرسه تعطیل و آقای آرام نمیتوانند از کلاس درس شاگردانش دیدن کنند بظاهر متأسف بود.

در اینموقع سه چهار نفر از شاگردان مدرسه که سر و صدای ماشین آنان را از خانه‌هایشان بیرون کشانده بود ظاهر شدند.

آقای آرام خطاب ببچه‌ها گفت:

آیا میتوانید همشاگردیهای خودتان را ظرف نیمساعت خبر کنید که اینجا بیایند؟

آنان گفتند بلی و در تاریکی شب ناپدید شدند.

نیمساعت بعد همهٔ شاگردان مدرسه بلورد دور آقای آرام حلقه زده بودند و کلاس درس و سؤال و جواب با چه معصومیتی و معنویتی در پرتو نور کمرنگ دو سه چراغ دستی نفتی که بچه‌ها آورده بودند تشکیل شده بود.

چه شوری بود و چه شوقی و تاکنون هرگز آن لحظات پر نور و جانپرور و خاطره‌انگیز که بچه‌های محروم معصوم روستائی در آن شب تاریک و در کنار جاده هم درس می‌آموختند و هم آزمایش می‌شدند و هم مشکلات و مسائل خود را مطرح میکردند و راهنمائی میشدند از یاد نبرده‌ام.

از لحاظ آقای آرام کلاس درس و مدرسه آنجائی بود که کودکان می‌بودند و شخصیت بچه‌های دورترین و فقیرترین دهات و پایتخت یکسان مورد احترام بود.

شب را در راه بودیم و صبح روز بعد به‌بافت که در ۱۲۰ کیلو متری سیرجان واقع است رسیدیم.

از صفات و مختصات آقای احمد آرام در بازرسیهای فرهنگی یکی این بود که شاگردان و معلمان و کارمندان جمله چنان مجذوب شخصیت ایشان میشدند که هرگونه تظاهر و تقلب و دروغ و ریا و تبلیغ و فریبکاری که معمولا در ارتباط با بازرسان بظهور می‌رسد از میان برمیخاست و بجایش صداقت و یکرنگی و راستی و اعتماد می‌نشست و روابط در زمان کوتاهی چنان صمیمانه میشد که جداشدن از آقای احمد آرام برای شاگردان و معلمان ناگوار و دشوار می‌گردید.

در مدت سه روز تمام مدارس شهر و روستاهای نزدیک یکان‌یکان مورد بازدید قرار گرفت.

بازدیدها عمیق و از روی بصیرت و بمنظور کشف کمبودها و بیدارکردن و آگاهی‌دادن و منقلب کردن بود، آنهم در آن دوران تاریک که ابرهای سیاه تحجر و رکود و خفقان و سکون آسمان فرهنگ ما را پوشانده بود و هیچ فکر تازه‌ای ابراز

نمیشد و هیچ قدم اصلاحی برداشته نمیشد.

اخلاق رو به‌تباهی میرفت و پرورش استعدادها فراموش شده بود و هدف از آموزش انباشتن ذهن کودکان و جوانان از یکمشت محفوظات بیحاصل و سرانجام میزهای اداری بود.

بعد از بافت در مدرسه «رابُر» از بخشهای بزرگ و حاصلخیز بافت بشاگردانی برخوردیم که از نظر استعداد و هوش شدیداً ما را تحت تأثیر قرار دادند.

درست بیاد دارم که آقای احمد آرام در دفتر بازرسی که شاید هنوز بیادگار مانده باشد نوشتند:

امروز در این نقطهٔ دورافتادهٔ کوهستانی از ایران عزیز که نه راه دارد و نه وسائل رفاه، با کودکانی مواجه شدم که بتحقیق و بدون مبالغه از باهوشترین کودکان دنیا هستند و اگر وسائل تعلیم و تربیت بر ایشان بطور صحیح فراهم گردد از میان آنان نوابغی برخواهدخاست، و شگفتا نظر و تشخیص این فرهنگی عالیقدر و محقق با ایمان دلسوز چقدر صائب بود، زیرا با همهٔ کمبودها و فقری که از لحاظ تعلیم و تربیت در آن دیار از آن زمان تاکنون محسوس بود، بسیاری از فرزندان «رابُری» که توانسته‌اند ادامهٔ تحصیل دهند، امروز از لحاظ علمی بمقامات بلند رسیده‌اند و چندین متخصص و استاد دانشگاه را از انبوه آنان خود بنده میشناسم.

در آنسال که استاد احمد آرام به استان کرمان ماموریت یافت، فرهنگ کرمان دوران نقاهت را میگذرانید. آقای دکتر بقائی کرمانی رئیس وقت فرهنگ کرمان که از سرسخت‌ترین و آشتی‌ناپذیرترین مبارزان با فساد بود با آنکه در مدت کوتاه و پرتشنج اصلاحات اساسی را پی‌ریزی کرده بود، بعلت گرفتاری‌های سیاسی و مبارزات وسیعی که از مرزهای کرمان گذشته و فضای سیاسی کشور را دربر گرفته بود فرصت لازم را برای پیگیری اصلاحات بدست نیاورد و به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب و روانه تهران شد و انجام اصلاحات را بعهدهٔ آقای آرام که با حفظ سمت بازرسی، کفالت امور فرهنگ را تقبل نموده بود واگذاشت.

آقای آرام که قبل از بدست گرفتن زمام امور فرهنگ کرمان با افکار و رفتار و سوابق فردفرد فرهنگیان کرمان آشنا شده بود و همه را از نزدیک شناخته بود و از کم‌وکیف کارها آگاه شده بود و ریشهٔ همهٔ مفاسد و معایب را کشف کرده بود، در نخستین قدم دو برنامهٔ بنیادی را با قاطعیت پیاده کرد و این دو برنامه در آن سالها که مشاغل، بر اساس روابط تعیین و تقسیم میشد، نه ضوابط و هرگز کسی مقامی ولو کوچک بچنگ نمیآورد مگر آنکه از جانب وکیلی و یا متنفذی حمایت شده باشد، سخت تکان‌دهنده بود.

اقدام اول آقای آرام این بود که بطور عموم و در سطح وسیع، تمام سازمانهای آموزشی و اداری استان و برنامه‌ها را درهم ریخت و مشاغل زائد و تشریفاتی را حذف کرد و عناصر پاک و فعال و مؤمن و اصلاح‌طلب را که خود در طول چندماه بازرسی و مطالعه و تحقیق شناخته بود به ادارهٔ امور گماشت و روز اول مهر و آغاز سال تحصیلی که کارمندان و معلمان در تمام استان به ادارات و مدارس خود رفتند، با صدها ابلاغ تازه و قیافه‌های جدید روبرو شدند و شگفت‌زده شدند. جالب این بود که تمام مسئولان جدید از رئیس اداره گرفته تا مدیر مدرسه و مدیران دوایر کوچک و نمایندگان بخشها همه از نظر دانش و تقوی و شرافت و مدیریت مورد تایید همگان بودند و گوئی این گروه عظیم راستان و پاکان تا دیروز بطرز معجزه‌آسائی در پرده استتار و گمنامی و فراموشی می‌زیستند.

با این تغییرات و تحولات و انتصابات وسیع آقای آرام به‌کالبد فرهنگ کرمان جان تازه‌ای دمید و آثار حرکت و جنبش و پیشرفت بسرعت نمودار شد.

اقدام آقای احمد آرام که باز محصول مطالعه عمیق و آگاهی و هوشیاری خاص ایشان بود، جدا کردن اوقاف از فرهنگ و آزاد ساختن دستگاه آموزش‌وپرورش کرمان از قیدوبند معاملات اوقافی بود.

آقای آرام بسائقهٔ درایت و هوش خدادادی که داشت، دریافته بود که بیشتر وقت رؤسا و نمایندگان فرهنگ شهرها و بخشها صرف امور اوقافی و زدوبند با متولیان و مستأجران موقوفات میشود و چون غالب موقوفات در تیول مردمان صاحب نفوذ شهرها است، لاجرم روسای فرهنگ که وظیفهٔ اساسی و اصلی‌شان توجه بآموزش‌وپرورش است در زیر فشار

سیاستهای مادی محلی و نفوذ مالکان و متنفذان محلی از کار آموزش‌وپروش بازمی‌مانند و بصورت افرادی مطیع و عاجز و عاطل‌وباطل و احیاناً آلوده و مضر درمی‌آیند.

این بود که برای نخستین‌بار در ایران پیش از آنکه قانونی در اینباره بگذرد و سازمان اوقاف از وزارت فرهنگ جدا شود، او در استان کرمان با فکر بلند و سعهٔصدر و ارادهٔ قوی و شجاعت کم‌نظیری که خدا باو بخشیده است باین کار مهم دست زد و اداره اوقاف را در شهرها و بخشها از فرهنگ جدا کرد و برای هرکدام مسئولی جداگانه گماشت و با این اقدام شجاعانه هم معنویت و اصالت آموزش و پرورش را از قید گرفتاریها و آلودگیهای مادی نجات بخشید و هم سرمشقی بدولت ارائه داد تا در آینده دولت این برنامه را در سطح مملکت پیاده نماید و چنانکه شاهد بودیم دولت نیز با الهام از این اقدام سالها بعد اوقاف را از فرهنگ جدا کرد.

اینک در حالیکه استاد احمد آرام علیرغم دوران بازنشستگی با تحقیق و تألیف و ترجمه در راه خدمت به‌فرهنگ ایران مانند گذشته فعال و پر برکت و افتخارشان لحظه‌ای آرام نمی‌نشینند هنوز خاطرات فراوان شورانگیزی از دوران کوتاه آشنائی با ایشان دارم که امیدوارم در فرصت‌های دیگر آنها را با خوانندگان عزیز پارس در میان گذارم انشاءالله...[۱]

۱ ــ نقل از شماره‌های ۴۳۰۳، ۴۳۰۴، ۴۳۰۵ روزنامه پارس شیراز پنجم و نهم و دوازدهم مهرماه ۱۳۵۸

استاد احمد آرام را بشناسید

سیدحسن مبرهن

جناب آقای احمد آرام استاد علم و ادب در نزد اهل دانش و استادان محترم دانشگاه و کسانی که با نوشته‌های ایشان آشنائی دارند شناخته‌شده هستند و نیازی بتعریف و توصیف ندارند، ولی بسیار اتفاق افتاده است که معلّمان و همکاران جوان و دانشجویان که احیاناً از آثار قلمی ایشان چیزی خوانده و دانسته‌اند که بنده را با ایشان آشنائی و دوستی است، پرسیده‌اند آقای احمد آرام کیست، و بنده به هریک جوابی داده‌ام، و گاهی پیش خود فکر می‌کردم که شناسانیدن آقای آرام که دانشمندی مهذّب و فیاض است، به‌گروه جوانان، بویژه دانشجویان، یک خدمت فرهنگی به‌شمار میآید. قطعاً روی همین‌گونه افکار بوده که جمعی از دوستان و شیفتگان ایشان و استادان محترم دانشگاه درصدد برآمدند کتابی به نام «آرام‌نامه» تالیف و منتشر نمایند و جوانان را به دانش و فضیلت آقای آرام رهبری کنند. و به احساسات و التهابی که از مهر ایشان در دل دارند آرامش دهند. دانشمند محترم جناب آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه و رئیس انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی که دوست دیرین بنده هستند و مصداق‌الاسماء تنزل من السّماء میباشند، نامه‌ای مرقوم فرموده و خواسته‌اند بنده هم در این کتاب اثری داشته باشم اطاعت کردم، ولی نمی‌خواهم و نمی‌توانم دربارهٔ مقام علمی آقای آرام و خدماتی که از راه قلم به فرهنگ ایران کرده‌اند چیزی بنویسم، زیرا اساتید محترم در این باب مقالات جامع و مفید خواهند نوشت و به تکرار آن نیازی نخواهد بود. آنچه نوشته میشود مختصری است دربارهٔ سابقه آشنائی خودم با آقای آرام و احساسی که نسبت به ایشان داشته و دارم، علاوه بر آن ترجمهٔ مبحث بسیار مفید و مختصری دربارهٔ قرآن مجید را که می‌دانم مورد توجه ایشان است اهدا خواهم نمود.

درست نیم‌قرن پیش بود که در شهر اصفهان نام آقای احمد آرام را شنیدیم. در آن ایّام من علوم قدیمه می‌خواندم و در مدرسهٔ نه‌کلاسی علمیّه اصفهان ریاضی درس می‌دادم و مدتی هم ناظم همان مدرسه بودم. شنیدم جوانی کم‌سال و بسیار باسواد برای تدریس علوم تجربی مدرسهٔ متوسطهٔ صارمیّه از تهران وارد شده. معلّم این علوم در آن روزها حتّی در تهران هم کمیاب بود، و جوانان عقیده داشتند که ترقیّات دنیای متمدن در اثر پیدایش و گسترش این علوم است که اکنون نوجوانی این علوم را درس میدهد و دانش‌آموزان به خوبی از او استفاده میکنند و اورا هم خیلی دوست می‌دارند و می‌گفتند این جوان کتابی در فیزیک و کتابی هم در هیئت جدید نوشته که به‌طبع رسیده است. مختصر آنکه آقای آرام در اصفهان بین معلّمان و جوانان و دانش‌آموزان احترام و محبوبیت زیادی پیدا کرده بود.

مدرسهٔ متوسطهٔ صارمیّه یگانه دبیرستان کامل اصفهان در آن زمان بود، و مرحوم آقا سیّد ضیاءالدین جناب که از رجال مهمّ فرهنگ اصفهان و بسیار فعّال و محترم بود رئیس این دبیرستان بود و برای پیشرفت مدرسه زحمت زیادی متحمّل می‌شد و می‌کوشید که بهترین معلّمان را که ممکن باشد برای تدریس بیاورد. از دانشمندانی که در آن مدرسه درس می‌دادند و بخاطر دارم یکی قاضی عالیمقام جناب آقای استاد نصیرالدین خواجوی نوری و دیگر ادیب علاّمه جناب آقای استاد جلال‌الدین همائی و دیگر جناب آقای استاد احمد آرام بودند که خداوند همه آنها را بسلامت بدارد و مرحوم مهندس علی زاهدی مهندس معدن و مؤسس شرکت میناک و مرحوم استاد غلامحسین زیرک‌زاده و بعضی دیگر که خدایشان رحمت کناد. واقعاً دبیرستان صارمیّه در آن زمان مجمع افاضل و دانشمندان بود. در این ضمن مرد محترمی به نام آقای احمد امین برای تشکیل پیشاهنگی به اصفهان آمد و آقای آرام را بریاست پیشاهنگی اصفهان تعیین نمود و این باعث شد که ما معلّم‌ها بیشتر با ایشان آشنائی و محبّت پیدا کنیم. آقای آرام علاوه بر مراتب علمی از حیث اخلاق و حسن معاشرت جوانی بسیار آراسته بود. در کلاس درس معلّمی مقتدر و محبوب و در خارج کلاس با دانش‌آموزان رفیق و هم‌بازی و با دیگران برادر بود، هیچ‌گونه خودستائی، کبر و

ریا نداشت، خلیق و متواضع و با محبت و باصفا و باایمان و تقوی و مراقب طاعات و پرهیزکار از مناهی، با قرآن و حدیث مأنوس، راستگو و امین و وطن‌پرست و بقول اصفهانی‌ها جوانی متمدّن و متدیّن بود. از نادرستی و خلاف‌کاری سخت خشمناک می‌شد ولی خشم خود را ظاهر نمی‌کرد و گاه با شجاعت و متانت به دفاع میپرداخت. و اگر سودی نداشت از محیط ناروا کناره‌جوئی می‌کرد و هرگز با نادرستان یار نمی‌شد. سال ۱۳۰۷ شمسی بنده برای ادامه تحصیل به تهران آمدم و بعد هم ایشان به تهران منتقل شدند.

در دبیرستان‌های مرکز و دانشکدهٔ فلاحت و جاهای دیگر درس می‌دادند و از آن زمان تاکنون دائم به مطالعه و نوشتن و خدمات فرهنگی و تکمیل صفات حسنهٔ خویش مشغولند و من هم دائم به یاد ایشان بوده و هستم و نوشته‌های ایشان را همواره می‌خوانم. اگر کسی بخواهد به نمونه‌ای از آثار قلمی ایشان اطّلاع حاصل کند به ترجمه تاریخ علم تألیف جورج سارتون و ترجمهٔ تاریخ تمدن، تألیف ویل‌دورانت، بخش اوّل، و جزوه‌های تفسیر قرآن و مقدّمه بر فلسفه که همه با عباراتی بسیار شیوا و قابل‌استفاده برای عموم نوشته شده رجوع نماید.

برای اختصار کلام توجه خوانندگان محترم را به مثال جامع زیر جلب مینمایم. فرض کنید جمعی از جوانان نویسنده فاضل و نیک‌سیرت که هر کدام در یک یا چند فنّ از علوم ریاضی و طبیعی و ادبی و فلسفه و علوم دینی مهارت داشته باشند، یا مقالات و کتب علمی و ادبی را از عربی یا فرانسه یا انگلیسی به نثر فصیح فارسی برگردانند، و هر کدام به یک یا چند خصلت پسندیده از قبیل خداشناسی و پرهیزکاری و تواضع و مهربانی و خیرخواهی و راستگوئی و درست کرداری آراسته باشند، در این جمع شریف با آقای آرام رفیق و مصاحب باشند همگی این جوانان تصویر روشن و صریح خویش را در شخصیّت آقای آرام بالعیان مشاهده می‌کنند و به فضیلت و جامعیّت او اعتراف مینمایند. شیفته او میشوند و مهر اورا در دل می‌پرورانند. از اینجا معلوم می‌شود که احمد آرام شدن کار سهل و آسانی نیست! سالها باید که تا صاحبدلی پیدا شود بوسعیدی از خراسان یا اویسی از قرن. طول عمر و سلامت و توفیق ایشان را از خداوند عالم مسئلت مینمایم.

گفتگو با استاد احمد آرام*

گفتگو با مردی است که اکنون هفتادوچهارمین سال عمر خود را پشت سر گذاشته و هنوز هم، با شور و شوق جوانی، سرگرم تعلیم و تحقیق و تألیف و ترجمه است و هر چندگاه اثری ارزنده تقدیم هموطنان خویش می‌کند. به‌راستی کمتر معلمی است که هماهنگ با تدریس این همه آثار ارجمند پدید آورده باشد. سخن از احمد آرام است و در حدود هفتاد و پنج کتاب، از جمله: ترجمهٔ «مقدمه‌ای بر فلسفه»، «تکامل علم فیزیک»، «علم و مردم»، «پیدایش و مرگ خورشید»، «تاریخ علم»، «شش بال»، «انتقال علوم یونانی به‌جهان اسلام»، «یونانیان و بربرها»، «علم به‌کجا می‌رود»، «سه حکیم مسلمان»، «علم و تمدن در اسلام»، «تاریخ نجوم اسلامی»، «تحدید نهایات الاماکن»، «آموزش و پرورش زنده». از او می‌خواهیم که از زندگی خود بگوید. سراپا گوش می‌شویم و او چنین می‌گوید:

من در روز عید غدیر سال ۱۳۲۱ قمری متولد شده‌ام. وقتی که شناسنامه می‌دادند، مثل همیشه، حسابمان درست و حسابی نبود، تاریخ تولد مرا ۱۲۸۱ شمسی نوشتند که البته درست نیست: حساب درست ایام نوروز ۱۲۸۳ هجری شمسی است. پدرم، حاج غلامحسین شال‌فروش، تاجر بود و از مشروطه‌خواهان، ولی آن‌گونه مشروطه‌خواهانی که به‌مشروطه‌اش نرسید. یعنی از بس برای مشروطه فعالیت کرد، آخر به‌ورشکستگی افتاد. بنابراین، ما زندگی سختی داشتیم. از طرف دیگر دو زن داشت با پنج شش بچه.

در هر حال زندگی ما خوب نبود. آن روزها غالب مردم زندگی سختی داشتند. با وجود این، پدرم شاکر بود. خیلی در تربیت من کوشید. آن روزها روزهای جنگ بین‌الملل اول بود. کتاب نبود. برای اینکه فلان کتاب انگلیسی یا فرانسه را برای من پیدا کند، این در و آن در می‌زد و از این تلاش خود خشنود بود. در واقع من هرچه دارم از خشنودی پدرم دارم. هرجا می‌رسید، این آیهٔ قرآن را می‌خواند که: «واما بنعمة ربک فحدث» و می‌گفت که این پسر من یکی از نعمتهاست. تحصیلات ابتدایی را در دبستان دانش گذراندم. این مدرسه را پرنس ارفع، از مردمان خیراندیش، مقارن با پیدایش مشروطه، تأسیس کرده بود. مدرسه نزدیک خانهٔ ما بود، در محلهٔ آب‌منگل یا منگول، پهلویش هم چند مکتبخانه بود. یعنی این مدرسه خیلی نو بود. چیزی که از آن به‌یادم می‌آید این است که یک اتاقی را پر از تفنگهای چوبی کرده بودند با یک ماشین کره‌گیری و چیزهای دیگر از این قبیل؛ او خودش آنها را از فرنگ آورده بود: به‌خیالش که بەدرد مملکت ما می‌خورد. چند سالی که من در آن مدرسه بودم، در آن اتاق باز نشد. مثل اینکه بعدها هم در خیلی از مدارس لابراتوارهایی دیدم و این لابراتوارها هرگز درشان باز نمی‌شد. مثل همان دستگاههای عظیمتری که در بیمارستانها هست، نمی‌دانم استفاده‌ای از آنها می‌شود یا نه؟

ان‌شاءالله که می‌شود (و بعد که بزرگ شدم توی همین مدرسهٔ دانش معلم شدم). از آنجا بەمدرسهٔ ترقی رفتم؛ مدیر آن شیخ محمدعلی اعتصام بود. مدرسهٔ ترقی ملی بود. مدیر خیلی به‌کارش علاقه داشت. بعدها آمد به‌وزارت معارف (آموزش و پرورش). مفتش و به‌اصطلاح امروز بازرس بود و از آن مفتشهای خیلی دقیق. از آنجا بەمدرسهٔ علمیه رفتم که متوسطه را بخوانم. مدرسهٔ علمیه سه کلاس بیشتر نداشت. سال ۱۲۹۹، آنجا را که تمام کردم، آمدم بەدارالفنون. در سال ۱۳۰۲ دارالفنون را تمام کردم و دیپلمه شدم. دارالفنون تنها مدرسهٔ متوسطه‌ای بود ــ غیر از مدرسهٔ سیاسی ــ که عنوان خاصی برای خودش داشت. عدهٔ ما فارغ‌التحصیلان آن سال نه نفر بود و من صد و چهارمین نفری بودم که دیپلم گرفتم. آن وقتها کاری نبود و معمولاً هرکسی که دیپلم می‌گرفت به‌یکی از دو مدرسهٔ عالی آن زمان، یعنی مدرسهٔ طب یا مدرسهٔ حقوق، می‌رفت. ماهم بعضی

به‌مدرسهٔ طب رفتیم، بعضی هم به‌مدرسهٔ حقوق، که تازه درست شده و ضمیمهٔ وزارت عدلیه بود. چندتا مستشار و استاد از فرانسه آورده بودند. سال اول و دوم حقوق را دیدم، بعد خوشم نیامد و رهایش کردم. مدرسهٔ طب را هم به‌اصرار مرحوم پدرم می‌رفتم؛ معلمی را هم دوست داشتم. این وسطها دو ساعت کار در هفته به‌من دادند با حقوق ماهانهٔ بیست‌وپنج قران. مدرسهٔ طب را تا سال آخر خواندم. روزی با یکی از رفقایم، که با یکدیگر هم مباحثه بودیم، در خانه‌ای پشت مسجد سپهسالار، یعنی خانهٔ مرحوم دکتر نصیری، بودیم. رفیقم، که حالا اسمش را نمی‌برم، پیش دکتر لقمان‌الدوله نسخه‌نویسی هم می‌کرد؛ آمدند دنبالش که برود خیابان عین‌الدوله یک آمپول بزند. گفت: «بروید یک درشکه بیاورید.» گفتم: «آقا، از اینجا تا خیابان عین‌الدوله یک کوچه است، چرا مردم را اذیت می‌کنی؟» گفت: «نه، آدم اگر این‌جور نکند، احترامی پیدا نمی‌کند.» به‌هر صورت این بهانه‌ای شد که من مدرسهٔ طب را ترک کنم، یعنی اگر آن سال را مانده بودم آخر سال دکتر می‌شدم. در این اثنا کار معلمیم هم بیشتر شده بود: در مدرسهٔ ابتدایی دو ساعت در هفته درس می‌دادم، روزی یکی از معلمان قدیمی من، که در مدرسهٔ علمیه معلم من بود، می‌خواست برود امریکا، با کارخانهٔ فرد قراری بسته بود، او به‌وزارت معارف گفته بود که فلان کس خوب است و مرا فرستادند معلم مدرسهٔ علمیه شدم.

خیلی کیف کردم، برای‌اینکه از مدرسهٔ ابتدایی معلم مدرسهٔ متوسطه شده بودم. سال ۱۳۰۳ یا ۱۳۰۴ بود. بیست سال بیشتر نداشتم، به‌کلاس که می‌رفتم، شاگردها تقریباً همسن خودم بودند. یادم هست که درس ما اتان یا متان بود، خلاصه شیمی بود. شب، درس را خوب خواندم، و فردا رفتم سر کلاس و گفتم که به‌درس من گوش بدهید و درس دادم؛ گفتم: «اگر درس می‌خواهید این، در چهرهٔ همه شاگردان نشانهٔ رضایت و خرسندی را مشاهده کردم به‌همین ترتیب، من جا افتادم و خوشحالم که تجربهٔ اولم خیلی خوب از کار درآمد. به‌نظرم سال ۱۳۰۶ یا ۱۳۰۷ بود. در مدرسهٔ فلاحت کلاس ششم تشکیل داده بودند، چون شاگردانی که لیسانس گرفته بودند، به‌دلیل اینکه بدون دیپلم وارد شده بودند، لیسانسشان را نمی‌دادند و برای آنها یک کلاس ششم متوسطهٔ خاص درست کرده بودند. اتومبیلی بود صبح شنبه توی میدان توپخانه می‌ایستاد و ما چند تا معلم بودیم، مثل مرحوم صدیق حضرت، مرحوم نظام وفا که ما را می‌برد. من دو شب آنجا می‌ماندم. اتاقی بود با دوستی همان‌جا هم‌اتاق می‌شدم و درس فیزیک می‌دادم. شخصی در آنجا بود که زنبور عسل درس می‌داد. در فرانسه درس خوانده بود. دکتر بود. روز اول گفت: «من نمی‌دانم تو با این بچه‌ها چه‌کار خواهی کرد. اینها پدر آدم را درمی‌آورند.» سر کلاس که رفتم مثل جاهای دیگر به‌بچه‌ها گفتم: «اگر درس می‌خواهید، این است که من به‌شما می‌دهم و اگر نمی‌خواهید سرکلاس نیایید.»

به‌هر صورت مدرسهٔ علمیه به‌این ترتیب برگذار شد، تا بعد در مدرسهٔ شرف باز یک کار دیگر پیدا شد. آنجا می‌رفتم رسم‌فنی درس می‌دادم. هیچ وسیله‌ای نبود. رسمهای درس را می‌کشیدم و روی کاغذ سیانور مدلها را چاپ می‌کردم تا به‌شاگردان بدهم، چون هیچ اسباب کار دیگری نبود. باز آنجا هم بچه‌ها دوست من شدند. البته بعد، برای دورهٔ دوم متوسطه، در زمان وزارت اعتمادالدوله، معلم فرانسوی آورده بودند و ما خودمان هم در مدرسهٔ دارالفنون دو معلم فرانسه داشتیم که یکی موسیو اودیژه بود، معلم فیزیک، که فقط یک دفعه تجربهٔ فیزیکی برای ما کرد و یکی هم موسیو رومانی که مرد قمارباز و عرق‌خوری بود، که یک‌بار هم پلیس آمد و او را از سرکلاس برد. و یادم است، هنگامی که او رفت، به‌یکی از معلمان ریاضی که تا آن‌وقت در کلاسهای پایین ریاضی درس می‌داد گفتند: «شما هم بیایید و کلاس ششم را درس بدهید» آن هم درس هیئت و او هم هیئت نمی‌دانست. باز از چیزهایی که در تربیت من مؤثر بود این که من کتاب هیئت او را گرفتم، کتاب به‌فرانسه بود. شبها به‌زحمت می‌خواندم و صبح که به‌کلاس می‌آمدیم، آن معلم می‌گفت: «آقای آرام بیا اینها را بگو.» من می‌رفتم پای تخته و می‌گفتم. در حقیقت معلم آن کلاس من بودم و یک رفیق دیگرم هم در درس دیگر ریاضی همین وضع را داشت. باری، معلم فرانسوی فیزیک مدرسهٔ شرف رفت و آقای شیوا را (مرد، خدابیامرزدش) به‌جای او گذاشتند.

او هم در شرکت نفت کاری گرفت و رفت. یکدفعه مرا جای او گذاشتند. من و چندتن از رفقا کتاب فیزیک و شیمی تألیف کردیم. چون هیچ کتاب نبود و هرچه بود همه جزوه‌نویسی بود. به‌چه زحمتی با التماس از کتابفروشها خواستیم که کتابهای ما را برای ما چاپ کنند. چاپ سنگی. مثلاً ۷۰۰ نسخه چاپ می‌کردند. حالا شکلها را چگونه بکشیم؟ از کی خواهش کنیم؟

میرزاحسن زرین‌خط، که حالا بزرگترین خطاط است، صفحه‌ای پنج ریال برای نوشتن می‌گرفت. خانه‌اش سرتخت بود. می‌رفتیم، پهلویش می‌نشستیم، هی قلم را توی آن مرکب چرب می‌زد، نصف کلمه را می‌نوشت، مرکب تمام می‌شد. او باز قلم را در دوات می‌زد، آن نصف دیگر را می‌نوشت. با چه زحمتی! حالا این نوشته‌ها را باید برگردانند روی سنگ و قلمزنی بکنند و ریخته‌هایش را اصلاح کنند. وارونه هم روی سنگ می‌آمد.

محمد مسعود هم، که روزنامه‌نویسی بود و آن کتابها را نوشت، توی چاپخانه سنگ قلم می‌زد. بعد شد معلم مدرسهٔ ابتدایی.

با این کتابها شهرتی به‌دست آورده بودیم. بعد به‌من گفتند: «بیا برو کلاس ششم را درس بده.» مثل اینکه تمام دنیا را به‌من داده بودند. یک معلم جوان حالا بیاید جای معلمان فرنگی. و این سبب شد که من خودم را بسازم، یعنی هیچ شبی نبود که مطالعه نکنم؛ حالا به‌چه زحمت کتاب از فرنگستان یا از مصر تهیه می‌کردم. می‌خواستیم کتاب فیزیک بنویسیم. لغت نداشتیم. می‌آمدیم کتابهای مصری را می‌گرفتیم و اصطلاحات آنها را به‌کار می‌بردیم. یادم است که می‌خواستیم برای moment یک کلمهٔ معادل پیدا کنیم؛ دیدیم که توی کتابهای مصری نوشته‌اند عزم و ما هم آن‌وقت جرئت این را که زبانمان را راه بیندازیم نداشتیم. خدا بیامرزد معلم بزرگوار و نمونه‌مان مرحوم رهنما را که بعد بر فیزیک ما مقدمه‌ای نوشت و برای پاندول نوشت آونگ و حالا همهٔ مردم آونگ می‌گویند. ولی آن روزها به‌این حد نرسیده بودیم و نوشتیم عزم قوی. آن‌وقت هم خیلی رعایت رسم‌خط عربی باب بود و گناه داشت اگر قوی (قوا) را با الف بنویسیم و باید حتماً قوی می‌نوشتیم و قوا می‌خواندیم.

آقای زرین‌خط هم از لحاظ خطاطی (که اینها از معایب خط ماست) برای اینکه خط را قشنگ کند نقطه را عوض اینکه روی حرف ز بگذارد روی حرف ع گذاشت و یکی از رفقای ما، که در مدرسهٔ ثروت درس می‌داد، به‌همین شکل به‌بچه‌ها یاد داده بود: غرم‌قوی. و این خودش دلیلی است که هر چیزی را معادل هر چیز قرار دادند، باید وقتی که آن را درست تعریف کردیم، همان‌چیز را نشان بدهد.

و حالا چقدر خوشحالم که زبان به‌جایی رسیده که moment شده است گشتاور و درست آن چیزی را نشان می‌دهد که باید نشان بدهد. عزم عبارت است از حاصل‌ضرب قوه در فاصلهٔ محور دوران تا نقطهٔ اثرش. در را که باز می‌کنیم، هرچه دستمان به‌لولا نزدیکتر باشد، در سخت‌تر باز می‌شود، و باید بیشتر زور بدهیم. هرچه دورتر باشد، چون این بازویش زیادتر است و این عامل حاصل‌ضرب این دو است، آسانتر باز می‌شود؛ حالا این گشتاور یعنی عاملی که سبب گشتن می‌شود به‌خوبی مفهوم است، نه آن عزم‌قوی. این گشتاور و صدها و هزارها کلمه که به‌این ترتیب ساخته شده، علی‌رغم آنهایی که چشم ندارند لغت‌سازی را ببینند، رواج یافته و فهمیدن و فهماندن را آسانتر کرده است.

البته باید اقرار هم بکنم که عوض کردن کلمه‌های جاافتادهٔ عربی توی فارسی را که در واقع فارسی است و حتی در عربی هم معنای رایج در فارسی را ندارد، کار احمقانه‌ای است. سال ۱۳۰۴ ازدواج کردم. پدر خانمم معلم عربی ما بود. آن وقتها مرحوم اعتماد الاسلام معلم دارالفنون بود؛ اهمیتی که الآن زبان انگلیسی دارد آن‌روزها زبان عربی داشت. یعنی در امتحان کلاس ششم امام جمعهٔ خویی و دیگران می‌آمدند دورتادور می‌نشستند و باید به‌آنها جواب می‌دادیم.

در کلاس ششم که ادبی و علمی از هم جدا نشده بود، یک دوره منطق و یک دوره فقه و یک دوره‌معانی بیان را به‌عربی می‌خواندیم. معلم ما اعتمادالاسلام بود و پدرم برادر خوانده‌ای داشت که با آقای اعتمادالاسلام رحمة‌الله علیه دوست بود و این دوستی سبب شد که با ایشان وصلت کردیم، و من الآن دو پسر دارم که یکی دکتر دندانپزشک است و یکی تحصیلات برق کرده و در روابط خارجی فرهنگ و هنر است.

چهار دختر دارم که یکی در امریکاست و دارد فوق‌لیسانس روانشناسی می‌خواند و سه‌تای دیگر هم شوهر دارند و هر چهارتا دارای لیسانس هستند.

دین و اخلاق

استاد به‌دین و اخلاق سخت پایبند است. ولی در این مسائل هم نظری عالمانه و انتقادی دارد.

این است که وقتی سخن به‌آنجا کشیده می‌شود با لحنی لبریز از صفای ایمان و خلوص عقیدت چنین می‌گوید:

* * در کتابها خیلی چیزها نوشته شده. مردم معمولاً هرچه را در کتاب بیابند می‌پذیرند. ولی من خدا را شکر می‌کنم که به‌من نیروی انتقاد را داده. من مقیاسم برای دین قرآن است و بنابراین، هرچه با قرآن نسازد، آن را قبول نمی‌کنم. سالها پیش، یعنی سال ۱۳۱۸ یا ۱۳۱۹ بود که کتاب کیمیای سعادت غزالی را چاپ می‌کردم، آن کتاب خیلی در من اثر کرد، برای اینکه مردی مثل او، حالا هرکس هرچه می‌خواهد بگوید، دین را خوب فهمیده است. و بعد کتابهایی که از مصر می‌آمد، از جمله تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب، که شهید شد، در من تأثیر بسزا داشت. زیرا او نه روح شیعهٔ افراطی دارد، نه روح سنی افراطی و در مقدمه نوشته است که «من در سایهٔ قرآن زندگی کردم و آنچه دستگیرم شده نوشتم.» و البته او عرب بود و زبانش هم عربی و قرآن هم به زبان عربی آشکار. بنابراین، در کار خود دیگر حاشیه نمی‌رود. اینها که این همه حاشیه می‌روند برای این است که زبان عربی را نمی‌دانند. بلی، اینها در من مؤثر شده است. دیگر اینکه دروغ نمی‌گویم، یعنی سعی می‌کنم که نگویم؛ غیبت هم تا می‌توانم نمی‌کنم، مگر غیبت کسی را که غیبت کردنش واجب باشد. آن هم برای روشن کردن مردم. مال مردم را نمی‌خورم و مال حرام هم سعی می‌کنم نخورم و دین هم همین‌هاست. سعی می‌کنم که موحد باشم؛ توحید اصل دین اسلام است. توحید یعنی آدم غیر از خدا هیچ چیزی را مؤثر نداند. وقتی که انسان غیر از خدا چیزی را مؤثر ندانست، اولاً از کسی نمی‌ترسد، به‌کسی تملق نمی‌گوید و برای اطاعت امر خدا که گفته، لیس للانسان الاماسعی، هرچه بخواهد از خودش می‌خواهد. می‌داند که خدا او را جانشین خودش قرار داده. مطابق نص قرآن انی جاعل فی الارض خلیفة. سعی می‌کند این جانشینی را حفظ کند، تا حق داشته باشد که جانشین خدا بشود نه جانشین شیطان؛ اینهاست که مرا تاکنون این‌طور نگه داشته. انشاءالله که درست بوده و تا هر اندازه هم که هستم همین‌طور بماند.

* علم و دین

*** پس تکلیف علم چه می‌شود؟ آیا علم و دین هیچ تعارض و برخوردی ندارند؟ مثلاً با فرضیهٔ داروین چگونه می‌شود کنار آمد؟ استاد با اندکی تأمل چنین پاسخ می‌دهد:**

* اینها هیچ ربطی به‌دین ندارند. چون اولاً قرآن کتاب تئوری نیست. زیرا تئوری هرروز در تغییر است. آنهایی که ابلهانه هر چیزی که پیدا می‌شود، می‌خواهند در قرآن پیدایش کنند کار زشتی می‌کنند. چون علم همیشه در حال تغییر است و قرآن کلیات. می‌گوید به‌آسمان و زمین نگاه کنید. تفکر کنید، (هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون؟) دنبال علم بروید. یا آدم را از گل آفرید. این یک چیزی است که من باید خدا باشم تا بفهمم که خدا چگونه آدم را از گل آفریده است. این را قبول می‌کنم که آدم از گل آفریده شده. ولی حالا این آفریده شدن آدم و مراحل مختلف سیر آن تا این آدم امروزی چگونه بوده است، امر دیگری است.

و من می‌دانم که انسان امروزی با آن انسان وحشی که نظایرش را امروزه در بعضی نقاط استرالیا یا افریقا می‌توان یافت یکی نیستند. بنابراین، انسان تحول پیدا کرده است؛ حالا این تحول چگونه بوده است، یک روز داروین گفته است این‌جور، پس‌فردا دیگری آمد و گفت که داروین اشتباه کرده. بنابراین، نه داروین گفتنش کفر است و نه مخالف داروین گفتنش ایمان است. اصلاً اینها ربطی به‌ایمان ندارد. دربارهٔ ایمان همیشه خدا با قلب آدمی یعنی آن جایی که ایمان را می‌پذیرد، سخن می‌گوید. جایی که مرکز علم و عقل آدمیزاد است اصلاً به‌قلب کاری ندارد. کار احساسات و عواطف نیست و آدمی با این عواطف هست و نمی‌توانیم بگوییم که این عواطف را ندارد. در این مورد من خودم نمونه هستم. من دینم را تا به‌حال حفظ کرده‌ام و همهٔ اینها را خوانده‌ام و یک مقدارش را به‌فارسی برگردانده‌ام و هیچ تناقضی بین علم بادین نمی‌بینم. یک مقدار معرفت محدود است و متغیر. به‌قول ولتر که می‌گفت: اگر کسی حرفی می‌زند که نه خودش می‌فهمد و نه دیگران، او دارد متافیزیک حرف می‌زند. اینها یک مقداری از واقعیات علمی فلسفه است که از آن جدا شده و شده فیزیک، شیمی و مکانیک، اقسام دیگر علوم که هر کدام برای خود فلسفه‌ای خاص دارد. یعنی یک عامل بهم چسباننده تئوریهای مختلفی که توی اینها

هست، که آن هم برحسب اینکه مقدار پیشرفت علم تا چه حد برسد، تا آن حد درست است. به‌قول اینشتین، علما کارشان این است که مجهولات را ـــ مثل اینکه همه در یک بیابان گردآوری شده‌اند ـــ از اطراف احاطه می‌کنند. علما و مجهولات به هم نزدیک می‌شوند، ولی مثل اینکه یک بارویی هست و توی آن بارو کسی نمی‌تواند نفوذ بکند. برای‌اینکه مجهولات تمام‌نشدنی است، اگر علم آدم علم خدا باشد، آن‌وقت تمام شده است. ولی علم آدم به‌علم خدا نمی‌رسد. یعنی آن حقیقت آخری را فهم نمی‌کند و لزومی ندارد آن حقیقت آخری را بفهمد. آنهایی که به‌این حقیقت آخری بیشتر از علم می‌پردازند، می‌بینیم که در واقع کاری از آنها برنمی‌آید غیر از یک مشت لفاظی، مگر آنهایی که با علم مخلوط شود، مانند روانشناسی علمی، و اگر آن روانشناسی را که آدمها را از بدبختیهایشان نجات می‌دهد کنار بگذاریم و بعد بیاییم به‌خود روان بپردازیم، به‌هیچ جایی نمی‌رسیم. همان است که در قرآن چنین آمده: یسئلونک عن‌الروح قل الروح من امر ربی، وما اوتیتم من‌العلم الا قلیلا.

*** بحث سنگین شده. گویی در خود یاری آن را نداریم که با او همراه و همسخن شویم. دوباره به‌مسائل جاری زندگی می‌پردازیم و از کارهای دیوانی او می‌پرسیم و تجربه‌هایش و راهنماییها و راهگشاییهایش. می‌گوید:**

* * اگر درستش را بخواهید، توی مملکت ما هنوز علم به‌معنای حقیقی این کلمه نیامده است. اداره هم، مثل همهٔ چیزهای دیگر، علمی می‌خواهد. این کلمات مداخل و وابستگی به‌آقای رئیس و آقای وزیر کلمات امروزی نیست، من بیشتر معلم بوده‌ام و گاهی هم رؤسای معارف مرا به‌کار وارد می‌کردند و به‌اصطلاح متداولات امور اداری را ضمن کار یاد می‌گرفتم و آن‌وقت که رئیس فرهنگ فارس بودم، کاری که کردم این بود که در اتاقم را باز کردم که هر کسی کاری دارد بیاید. این خیلی مؤثر بود. بعد در کارها مجامله نمی‌کردم، هرکس که بد بود می‌گفتم آقا، تو بدی یا تو این حق را نداری. به‌همین جهت، شاید من حتی یک دوست اداری نداشتم. یعنی هیچ‌کس را در همهٔ دوران خدمتم بیخود راضی نکردم و تنها اندیشه‌ام این بود که کسی که حقی دارد، حقش را به‌او بدهم. البته همه ممنون هم هستند. برای اینکه بعد مقایسه کردند. ولی همین‌طور که معلم خوب باید درس بخواند و درس معلمی بخواند، مدیر خوب هم باید درس مدیریت بخواند. مردم عادت کرده‌اند که برای هر چیزی وسیله‌ای بتراشند. آدمی پیدا نمی‌کنید که اگر کاری داشته باشد در صدد این برنیاید که وسیله‌ای پیدا کند که آن وسیله برود و کارش را برایش انجام بدهد. می‌گوید خوب، وقتی که وسیله بهتر کار را برای آدم می‌کند، من چرا بروم دردسر بکشم. رفع کردن این معایب تربیت می‌خواهد و تنبیه سخت.

برای اجرای هر طرحی مخصوصاً طرحهای آموزش و پرورش باید مدتها مطالعه کرد. بدبختی ما این است که فکر شب‌مانده نداریم. ما باید فکر شب‌مانده داشته باشیم تا همه چیزمان درست شود.

* تألیف یا ترجمه

*** می‌پرسم در میان دو رشتهٔ مهم که شما کار کردید، یکی تألیف و یکی ترجمه، خودتان بیشتر به‌کدام دل دادید؟ چند کتاب ترجمه کردید و چند کتاب تألیف؟**

* * آن کتابهای فیزیک و شیمی و این‌جور چیزها همه تألیف بود. اما در مورد تألیف و ترجمه، ما حالا حالاها حق تألیف نداریم. یکی از کارهایی که برای ترجمه در دست دارم بیشتر دائرةالمعارف اسلام است. می‌بینم که در یک مقاله‌ای که فرض کنید یک ستون را گرفته نیم‌ستون مراجع را داده است. اما در میان ما تألیف به‌این ترتیب است که می‌نویسیم «آورده‌اند»، «گفته‌اند» یا «در کتابی آمده است». خوب این علم نمی‌شود و ما هنوز روش تألیف را نمی‌دانیم. یک وقت من به‌کسی که در مجله‌ای از کتاب سارتن[1] چیزی نقل کرده بود ایراد گرفتم که آقا، چرا این‌طور نوشته‌ای؟ بعد گفته بود یا نوشته بود: بله، من مؤلفم و محقق، و او مترجم. حالا دیگر این مؤلف و محقق هم خیلی مد شده و ما حالاها حق نداریم که کتاب تألیف کنیم. حتی برای بچه‌ها هم کمتر می‌توانیم چیزی خلق کنیم. آخر کسی که بچه را نمی‌شناسد یا محیط بچه را نمی‌شناسد چه

1 - Sarton.

حق دارد برای بچه کتاب بنویسد؟ البته از این هم گناهش بیشتر است کسی که کتابی را که برای محیط دیگری و آداب و اخلاق دیگری نوشته شده عیناً، بدون بازرسی، ترجمه کند و به‌دست بچه بدهد. البته من با این‌جور کارها سروکار ندارم، چون کار من مطالب علمی است، که آنها را سعی می‌کنم خودم بفهمم و در ضمن سعی می‌کنم که طوری بنویسم که مردم هم بفهمند.

* شیوهٔ ترجمه

*** سخن که به‌اینجا می‌کشد، برای ما سؤالهای زیادی مطرح می‌شود. به‌راستی مترجم دانای آثار جرج سارتن، اینشتین، ماکس پلانک[2]، ویل دورانت[3]، ابوریحان، طه‌حسین و سید قطب و دیگر بزرگان چگونه زبان آموخته است، چه شیوه‌ای در ترجمه به‌کار می‌بندد و لغات تازه را چگونه وضع می‌کند و در آثار خود رواج می‌دهد. استاد به‌این سؤالها چنین جواب می‌دهد:**

** یک مترجم خوب باید زبان فارسی را خوب بداند. زبان فارسی را وقتی خوب می‌داند که کتاب زیاد خوانده باشد. باید آن زبانی را که از آن ترجمه می‌کند، خوب بداند. باید موضوع کتابی را که می‌خواهد ترجمه کند خوب بداند. دستش را ببرد و چیزی را که نمی‌داند ترجمه نکند، مگر اینکه آن‌قدر قدرت داشته باشد که برود و آن علم را تحصیل بکند، بعد به‌ترجمهٔ کتاب بپردازد. اگر کلمه‌ای را نمی‌داند، به‌کتاب لغت مراجعه کند و به‌هر کتاب لغتی هم مراجعه نکند. برای آنکه این لغتنامه‌های فرنگی، وقتی به‌توالی کلمات را می‌نویسند، تعیین هم می‌کنند که هر لغت در چه زمینه‌ای چه معنایی دارد.

یک مثال بزنم: فرض کنید .plateam روز اول کسی دید که شکل Plateau با فلات می‌خورد (فلات یعنی بیابان بدون هیچ آبادی، مثلا کویرلوت) وقتی که جغرافی می‌نوشت آن را در مقابلش فلات گذاشت. ما قبول کردیم، حالا فلات به‌جای نجد عربی که درست‌تر است وضع شده. نجد یعنی زمین بر آمده و فلات یعنی همین. حالا برای پیدا کردن معنی Plateau، وقتی که کسی به‌دیکسیونر نگاه می‌کند، می‌بیند اول معنایی که برایش نوشته‌اند کفه است، یعنی یک جای هموار نه بلندی و معنای بعدی یا مجازی آن زمین هموار بلند یا زمین بلند است. حالا یک روز Plateau Continental پیدا شد، آن وقتی که نفت دریا را پیدا کردند، این قسمتی که خشکی می‌رود توی دریا، چون یک دفعه پایین نمی‌رود، بلکه به‌تدریج پایین می‌رود تا یک مسافتی بعد از آنجا افت می‌کند، این تکه را به‌فرانسه می‌گویند Plateau Cantinental و به‌انگلیسی می‌گویند Continental Shelf، که ما به‌نظرم در دائرة‌المعارف فارسی گذاشته‌ایم: سکوی کرانه‌ای. توی قانونی، برای این مفهوم گذاشته‌اند: فلات قاره، که اصلاً فلات قاره یک ترکیب حرامزاده است. یعنی چه؟ اگر فلاتی است که مال قاره است که باید بشود فلات قاره‌ای، و تازه فلات در زبان فارسی به‌معنی جای بلند است. اینکه زیر آب است! خوب، حالا اگر مترجم از این قبیل باشد، خدا کند که ترجمه نکند. فرض کنیم که یک دفعه برسد به‌کلمهٔ bouton. این کلمه در زبان فرانسه یک معنیش دکمه است و معنی دیگرش جوانه؛ جوانه هم یک شکل دگمه‌ای دارد روی درخت. این bouton را، اگر آنجایی که باید جوانه باشد توی دیکسیونر ورق بزند و دگمه به‌چشمش بیاید، تکلیف ترجمه‌اش معلوم است. اما در مورد وضع لغت: من که خیلی کتاب فنی ترجمه نمی‌کنم، کارهای من فلسفی و علمی است. آنچه آدم را بیشتر گرفتار می‌کند این «ایسم» ism ـــ هاست. من برای ایسمها قاعده‌ای برای خود گذاشته‌ام و خودم را راحت کرده‌ام. ما می‌گوییم ماتریالیسم materialism. یک روز می‌گفتند مادیگری من این را گسترش دادم. می‌گوییم Spirit یعنی روح، پس اگر داشتیم Spiritism می‌شود روحگری، و اگر Spiritualism داشتیم، Spirit که اسم است از آن Spiritual را ساخته‌اند، که می‌شود روحی و آن گری را هم می‌گذارم آخرش، می‌گویم: روحیگری. و این گرایی درست نیست. چه گرایشی هست؟ گرایشی اصلا در کار نیست. ما دیگری را که شنیدیم و قبول کردیم، ناسیونالیسم را هم می‌گذاریم ملیگری. من اول ترس داشتم که ناسیونالیست را بگذارم ملیگر. ولی حالا ترس من الحمدالله ریخته است و اسمش را هم می‌سازم چون می‌خواهم حرفم را بزنم و آن کسی که کتاب مرا می‌خواند یک دفعه که این را برایش گفتم کفایت می‌کند. مثلا یک روز آقای دکتر بهزاد پیش من آمد و پرسید که «برانشی branchie» را چه بگوییم؟ برانشی چیزی است پشت

2 - Max Planck. 3 - Will Durant.

گوش ماهی. ماهی آب را می‌خورد و از اینجا بیرون می‌دهد، و همیشه هم در کتابها برانشی بوده است. گفتم: خوب بگذار: آبشش. آقای دکتر بهزاد از شادی از جا پرید. خوب، این آبشش، یعنی ششی که در آب کار می‌کند. البته شش نیست، بلکه کار شش را می‌کند و این کلمه جاری شد. از این لغتها بسیار ساخته‌ام و البته بعضیها هم که ساخته‌ام قبول نشده. بدبختی این است که در این لغت سازیها یک گزافکاریهایی هم می‌شود، یعنی در واقع ابلهیهایی می‌شود. یک روزی، تقریباً ده یا بیست سال پیش، کتابی از وایتهد[4] را ترجمه می‌کردم، به‌کلمهٔ انگلیسی Process برخوردم؛ دکتر فردید را آن روز دیدم. گفتم با این واژه چکارم کنم؟ ایشان گفتند: Pro یعنی فرا، پیش و Cess هم از Cedere لاتینی است یعنی شدن، رفتن. خوب بگذار فراشد و من گذاشتم فراشد. که چاپ شد. بعد، به‌اصرار یکی از رفقای خودمان، که گردن من هم گذاشتند تا آن را قبول کنم، قرار شد که به‌جای فراشد بگوییم فرایند، به‌این بهانه که قشنگتر است و البته آن فراشد که من در یک جا نوشتم بیشتر رواج پیدا نکرد، ولی حالا می‌بینم که این فرایند را هر کسی به‌صورتی تغییر داده. و این مخصوص مملکت ماست که مردم به‌خودشان حق می‌دهند که لغت سازی بکنند یا در لغتهای ساخته و رایج شده به‌هوای نفس تغییر بدهند. در مصر تلفن را گذاشتند هاتف و هیچ مصری به‌خودش اجازه نمی‌دهد بگوید این هاتف آن معنا را نمی‌رساند و چیز دیگری به‌جای آن به‌کار ببرد. در تمام بلاد عرب هاتف می‌گویند، و یا تلگراف را می‌گویند برق؛ و باز مایهٔ خوشبختی است که برق را می‌گویند کهربای ما و مبحث الکتریسیته را می‌نویسند الکهربائیه و یک وقتی هم در لغتهای ضبط شده در فرهنگستان مصر برای اتاق خواب یا bedroom انگلیسی، گذاشته بودند سِرداب. البته سرداب فارسی است. برای آنکه آن وزن را ندارند، به‌کلمه وزن عربی دادند و البته این بسته به‌این است که bedroom در انگلستان است که هوای آن سرد است، ولی در جاهای گرم باید جای خنکی هم باشد. این است که حالا برای عربها سرداب شده است اتاق خواب. در اینجا هم اگر می‌شد که در این لغتها دست نمی‌بردند خوب بود. ولی حالا بدبخت جوانی که می‌خواهد یک کتاب تازه‌ای را بخواند. کلمه‌ای می‌بیند، فردا جور دیگر می‌شود و پس‌فردا طوری دیگر. این است که هر هری‌بار می‌آید. اما زبان خوانی من اصلا خودش داستانی دارد. در کلاس اول علمیه، مرحوم ممتاز الاطباء هم مدیر مدرسه بود و هم معلم فرانسه. آقای منوچهر وارسته همدرس ما بود. او پسر مؤلف الدوله بود. پدرش چند تا کتاب لغت فرانسه به‌فارسی دربارهٔ اسامی گیاهان و جانوران تألیف کرده بود؛ خیلی کتابهای خوبی بودند. از او خواهش کردم که دیکسیونر لاروس را به‌من بدهد. کلاس هفتم بودم. کتاب را گرفتم و شب جمعه به‌خانه‌آوردم. خیلی خوشحال شدم که دیکسیونر آورده‌ام و از آن وقت به‌بعد، ممکن نیست که من لغتی را ببینم، آن را به‌حدس ترجمه کنم. حتماً به‌لغت مراجعه می‌کنم وریشهٔ آن را پیدا می‌کنم و این ریشه‌شناسی کار مفیدی است که هر کس بخواهد زبان بداند راهش همین است. خیلی به‌من کمک کرد. آن روزها در آن مدرسه روسی می‌خواندیم و فرانسه. آقای حکمت هم، که شاگرد مدرسهٔ امریکایی بود، معلم انگلیسی ما بود. یک کتاب First Book در تهران چاپ کرده بودند و بعداً توقیف کردند و گفتند بدون اجازه چاپ شده.

سه تا زبان توی کلاس اول متوسطه بود، و یک آقای یوس کُوپسکی معلم روسی ما بود و ما آخر سال اول متوسطه روسی درست حرف می‌زدیم، منتهی حالا به‌کلی آن را فراموش کرده‌ام.

بعد که به‌دارالفنون آمدیم، زبان اول ما فرانسه بود و زبان دوم ما انگلیسی بود. شبها چراغ برق نبود؛ یک چراغ نفتی می‌گذاشتند روی میز. آقای وحیدالملک شیبانی یک وقت معلم ما بود، یک وقت سیدابوالفتوح بود. من به‌آن انگلیسی دل نمی‌دادم؛ ولی در فرانسه، چون معلمها فرانسوی بودند، راه افتادیم. اما دربارهٔ عربی: عربی دانستن من روی روح دینی من است، چون پدرم خیلی متدین بود و ماه رمضان که می‌شد شاید ده یا پانزده قرآن ختم می‌کرد. همیشه سحر بر می‌خاست و به‌نماز و دعا مشغول می‌شد و من همان‌طور بار آمده بودم و به‌قرآن انس شدیدی داشتم و در مدرسه قرآن می‌خواندم. صدایم هم خوب بود و عصرها وقتی بچه‌ها می‌خواستند به‌خانه بروند، روی ایوان می‌ایستادم برای بچه‌ها دعا می‌خواندم و آنها تکرار می‌کردند. بعد خیلی به‌قرآن سر می‌کشیدم. این است که به‌زبان عربی انس گرفتم و هر عربی را هم که پیدا می‌کردم، که البته عددشان خیلی کم بود، با او صحبت می‌کردم. کتابخانهٔ ملی کنونی اتاقی بود در گوشهٔ دارالفنون؛ اتاق بزرگی بود که به‌خیابان

4 - Whitehead.

هم دری داشت و مرحوم عون‌الوزراهٔ شاملو مدیر آنجا بود کتابخانه ارباب رجوعی نداشت، بچه‌ها به کتابخانه می‌رفتند. با مدیرش خیلی دوست شده بودم و هر کتابی که می‌آمد می‌داد که من بخوانم. مجلهٔ الهلال و المقتطف تنها مجلاتی بود که از خارج می‌آمد. آن وقتها مجلات فرنگی خیلی کم می‌آمد، اصلا نبود. الهلال والمقتطف را می‌بردم و می‌خواندم و من به‌جایی رسیدم که در سال ۱۳۰۵ یا ۱۴۰۶ یک مقاله به‌زبان عربی نوشتم که در مجلهٔ «العرفان» در صیدای لبنان چاپ شد.

آن وقتها یک ژرژ کلودی بود که اول مرتبه این فکر برایش پیدا شده بود که از اختلاف حرارت سطح دریا و عمق دریا انرژی تولید کند. مقاله‌ای در مجلهٔ فرانسوی Scienc et la Vie پاریس بود که آن را هم من گرفته بودم و خوانده بودم و یک مقالهٔ چهار پنج صفحه‌ای به‌عربی راجع به‌این موضوع نوشتم. بنابراین، از خیلی قدیم به‌عربی انس پیدا کردم. البته در اوایل غلط هم داشت و حالا هم به‌اعراب خیلی کاری ندارم، ولی ادعا می‌کنم از آنهایی که اعراب را می‌دانند عربی را خیلی بهتر می‌فهمم.

* اولین کتابی که ترجمه کردید

** ترجمه شاید همان کتاب کوچکی بود که گفتم هدیهٔ نوروزی، اولین کاری که کردیم انجمنی درست کردیم به‌نام انجمن فرهنگ. برای آن در سال ۱۳۰۲ یک صفحهٔ نقشهٔ آسمان درست کردم با چاپ سنگی بد، و این اولین چیزی بود که منتشر کردم. ولی کتاب حسابی که چاپ کردم شاید ۱۳۱۳ یا ۱۳۱۴ ترجمهٔ کتابی بود به‌نام «چگونه روحهای محکم و زنده بسازیم». از فرانسه ترجمه کردم، که بعد حالا دیدم این اسم دراز است در چاپهای بعد اسمش را «پرورش ذهن» گذاشتم.

* کدام یک از ترجمه‌هایتان را بیشتر دوست دارید؟

** همه را دوست دارم، ولی خوب ممکن است یک وقت یکی بیشتر آدم را جلب کند. حالا یا موضوعش، به‌لحاظ اینکه به‌موضوعش علاقه داشتید، یا اینکه وقتی ترجمه کردید، خودتان دیدید اثری خلق کرده‌اید. ترجمه در حقیقت یک خلق دوباره‌ای است از آن موضوع. بله، شاید همان در سایهٔ قرآن را، بیشتر دوست دارم. برای اینکه معتقدات اسلامی را منتشر می‌کند و این آخرین کتاب امیر مهدی بدیع را هم که ترجمه کرده بودم و بنیاد فرهنگ چاپ کرد می‌پسندم.

بعد از آن کتابی است که اسم فرانسه‌اش این است: Illusion de l'Extensibilité Infine de la Vérité که من برای فارسی آن گذاشته‌ام: «**پندار گسترشپذیری بیپایان حقیقت**» و از کارهایی که من می‌کنم معمولا این است که کلمات مرکب را که یک معنی ساده دارند بهم می‌چسبانم. مثل بیپایان و گسترشپذیری که خوب خیلیها نمی‌پسندند، ولی من می‌پسندم. این کتاب تقریباً یک دوره تاریخ فلسفه است.

عرفان

*** استاد آرام به‌شعر، اعم از نو و قدیم، چندان علاقه‌ای ندارد، و معتقد است که کسی اگر حرفی دارد باید ساده و صریح بگوید. در مورد هنر هم می‌گوید که هنر زاییدهٔ پول زیاد و بیکاری است. یکی سیاه مشق می‌کند و خیال می‌کند کار هنری کرده است. هنر این است که بیایند برای کلمه‌ای که زیر وزبر ندارد و نمی‌شود خواند طرحی بریزند که برای همه خواندنش را آسان کند؛ و اما دربارهٔ عرفان چنین می‌گویند:**

** اصلا عرفان یعنی شناختن خدا. الفاظی را خودمان وضع کرده‌ایم. ما وقتی بحث می‌کنیم بحثمان روی الفاظی است که آدمیزاد وضع کرده و بههمین دلیل حرف یکدیگر را می‌فهمیم. با این الفاظ دربارهٔ آن چیزی که از حوزهٔ تصور و احساس ما خارج است نمی‌توانیم بحث کنیم. یعنی ما نمی‌توانیم بگوییم که خدا خوب است یا بد است، برای اینکه خوب و بد متعلق به‌محسوسات ماست، متعلق به‌تصورات ماست. خدا عادل است یا نیست و همهٔ این چیزها که آنهایی که خدا را قبول ندارند می‌گویند، مثل اینکه اگر خدا خوب بود، چرا رنج و درد را بهدنیا آورد؟ رنج و درد را من بد می‌دانم، ولی خدا که من

نیست. همیشه این تصور anthropomorphism، که من برایش انسانشکلیگری گذاشته‌ام، دربارهٔ خداست. یعنی فکر می‌کنند که خدا یک جایی نشسته، دستی دارد، سری دارد و فکر می‌کند، حالا این کار را بکنم و حالا این کار را نکنم و برای اینکه او را، به‌خیال خود، بشناسند، کارهایی می‌کنند که هیچ ربطی به‌او ندارد. فرض کنید آدمی، چهل روز، روزی یک بادام بخورد، چه ربطی دارد به‌اینکه از این راه خدا را بشناسد، و یا فلان ذکر را گفتن. آخر فلان ذکر را گرفتن برای کشف حقیقت چه اثری می‌تواند داشته باشد؟ آدم باید برود و تحصیل علم بکند و هی بیشتر بخواند تا به‌حقیقت برسد. یک مشت هم ساده‌دل هستند که این کارها را می‌کنند و یک مشت هم برای اینکه خودشان را راحت کنند یک آقایی را پیش می‌اندازند که می‌شود مرشد (پیر) و او هرچه گفت می‌کنند و بدین طریق بار زندگی و تفکر از دوش آنها برداشته می‌شود و خوشحال هم می‌شوند. البته اگر آن مرشد خوب باشد، که خیلیها این‌طور بوده‌اند، ممکن است این آدمها، آدمهای خوبی هم باشند.

تعلیم و تربیت.

*** نظرتان دربارهٔ تعلیم و تربیت به‌طور کلی چیست؟ و به‌طور کلی نظرتان دربارهٔ تعلیم و تربیت در جهان و به‌ویژه در ایران چیست؟**

** ما در اینجا اول معلم می‌خواهیم و ثانیاً یک مقدار زوایدی هست که می‌شود حذف کرد. این چیزهایی که بیخود کلهها را پر می‌کنند، اینها باید کم بشود و به‌جای آنها درس زندگی بیاید، نه به‌این صورت که اکنون آمده است. باید بنشینند برنامه بریزند که چه جوری اینها را بنویسند. ما هنوز آدمی را که این را بنویسد نداریم. مثلا یک دسته آدمها هستند که دلشان می‌خواهد بچه‌ها مسلمان باشند، پس یک مقدار شرعیات می‌گذارند توی برنامه. این نیست آقا، باید اگر شرعیات در برنامه می‌آید، آن شرعیاتی بیاید که باید بیاید و به دلیل این بیاید که برای این جامعه و افراد آن ضرورت دارد، نه برای اینکه فلان مقام و یا فلان دستگاه از آن خوشش بیاید و به همین ترتیب فیزیک و شیمی و چیزهای دیگرش.

*** خوب، جناب استاد، آن چیزهایی که ما اینجا سؤال کردیم به‌عقل ناقص ما رسیده بود. اگر خودتان مطلبی دارید، به‌عنوان پیام به‌معلمان و مترجمان تازه‌کار بگویید؟**

** مثل اینکه همه را گفتیم و دیگر خسته شده‌ایم.

*** یک چای دیگر برایتان بیاورند؟**

** خیلی متشکرم، اگر باشد.

---

* نقل از پیوند مهر، ویژه‌نامه ماهنامه آموزش و پرورش در بزرگداشت معلم، دوره ۴۸ (مهر ۱۳۵۷)، ص ۳۰

کتابشناسی استاد احمد آرام

در این فهرست صرفاً نام و مشخصات کتابهای مفرد و یا احیاناً بخشی از یک کتاب که استاد آرام ترجمه و یا تألیف کرده‌اند، آمده است؛ و فهرست مقالات ایشان را که در مجله‌ها به‌چاپ رسیده است، در بر ندارد. تنظیم این کتابشناسی به‌ترتیب تاریخی سال انتشار نخستین چاپ کتاب است.

۱. **هدیهٔ سال نو**. چاپ سنگی ۱۳۰۲. (تجربیات فیزیک و شیمی که آنها را برای شاگردان خود در مدرسهٔ امیر اتابک عمل کرده است.)

۲. **نقشهٔ هندسی**. چاپ سنگی، ۱۳۰۳.

۳. **نقشهٔ آسمان**. چاپ سنگی، ۱۳۰۳.

۴ ــ ۱۳. **دورهٔ فیزیک و شیمی**. در ۱۰ جلد. ۱۳۰۴ به‌بعد.

استاد آرام یکی از نخستین مؤلفان کتابهای درسی است که هم به‌تنهائی و هم با همکاری دیگران کتابهای فیزیک و شیمی دبیرستانی تألیف کرده‌اند که در این میان دورهٔ فیزیک و شیمی «فصیحی، نصیری، آرام» شهرت بسزایی داشت. اطلاعات کتابشناسی برخی از این کتابها به‌تفصیل زیر است:

شیمی. طهران، علمی، ۱۳۰۷. ۱۴۷ ص.

دورهٔ شیمی. به‌اتفاق فصیحی و نصیری. طهران، ۱۳۱۰.

دوره فیزیک. به‌اتفاق فصیحی و نصیری. طهران، شرکت مطبوعات، ۱۳۰۵ ــ ۱۳۱۶. سال دوم و سوم. ۲ جلد، مصور.

فیزیک ششم متوسطه. شیراز، چاپ سنگی، ۱۳۱۲. ۳۵۶ ص.

دورهٔ فیزیک. تهران، ۱۳۲۷ ــ ۱۳۲۸. (برای سالهای اول ــ دوم ــ سوم ــ چهارم و پنجم دبیرستان.)

۱۴ ــ ۱۸. **حل‌المسائل فیزیک**. در ۵ جلد. ۱۳۰۶، ۱۳۱۸، ۱۳۲۰، ۱۳۲۳.

۱۹. **اصول علم هیئت**. طهران، چاپ سنگی علمی، ۱۳۰۶. ۱۹۸ ص، مصور.

۲۰. **اصول حفظ الصحه**. طهران، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹. (شرکت مطبوعات، ۱۳۱۵، ۱۱۴ ص).

۲۱. **لایحه آقای احمد آرام موقع ورود مهمانان محترم آقای تاگور و آقای دینشاه ایرانی به‌شیراز**. شیراز، ۱۳۱۱. ۹ ص.

۲۲. آبه مورو. **کتاب هیئت**. طهران، ۱۳۱۲. (ترجمه از فرانسه)

۲۳. هرمن هارل هورن. **فلسفهٔ تربیت**. طهران، ۱۳۱۱، ۹۸ ص. و ۱۳۱۶ / ۱۳۱۷. (ترجمه از عربی)

۲۴. هـ. دوموسیه. **چگونه روحهای محکم و زنده بسازیم**. اصفهان، ۱۳۱۲. ۲۶۰ ص. (در چاپهای بعد با عنوان «پرورش ذهن»).

۲۵. **کلیات جغرافیا**. طهران، ۱۳۱۲. ۱۰۹ ص.

۲۶. دودوویل گاستون. **فن دیر زیستن**. اصفهان، روزنامه عرفان، ۱۳۱۶. ۸۲ ص.

۲۷. امام محمد غزالی. **کیمیای سعادت**. تهران، کتابفروشی مرکزی، ۱۳۱۸. ۸۸۶ ص. (تصحیح و تحشیه).
۲۸. **صد و بیست مسئله حساب**. ۱۳۱۸.
۲۹. اوزوالد کولپه. **مقدمه‌ای بر فلسفه**. تهران، علی‌اکبر علمی، ۱۳۲۶. ۳۳۱ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۳۰. سیلوانوس پ. تامسن. **حساب دیفرانسیل و انتگرال برای همه**. تهران، ۱۳۲۶. ۲۲۴ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۳۱. آلبرت اینشتین و لئوپولد اینفلد. **تکامل علم فیزیک**. تهران، علمی، ۱۳۲۷. ۲۷۶ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۳۲. پیر دوکاسه. **فلسفه‌های بزرگ**. تهران، علمی، ۱۳۲۷. ۱۶۴ ص. (ترجمه از فرانسه از مجموعهٔ چه میدانم؟).
۳۳. مارسل بول. **الکتریسیته و مغناطیس**. تهران، علمی، ۱۳۲۸. ۲۱۶ ص. (ترجمه از فرانسه، مجموعه چه‌میدانم؟).
۳۴. پیر ژرژ. **جغرافیای صنعتی جهان**. تهران، علمی، ۱۳۲۸. ۱۲۶ ص. (ترجمه از فرانسه، مجموعه چه میدانم؟).
۳۵ و ۳۶. **زبان‌آموز فارسی**. همراه با لغتنامه به‌زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی برای تعلیم زبان فارسی در دمشق. دمشق، ۱۳۳۱، ۱۵۲ ص.
۳۷. **لغات قرآن**. دمشق، مطابع ابن زیدون، ۱۳۳۱. ۴۳ ص.
۳۸. طه حسین. وعدهٔ راست. دمشق، ۱۳۳۱. (چاپ سوم، تهران، فجر، ۱۳۵۵، ۲۷۶ ص. ترجمهٔ الوعد الحق).
۳۹. ویل دورانت. **تاریخ تمدن**. تهران، ۱۳۳۱. ۲۶۷ ص. (ترجمه از فرانسه و عربی) نگاه کنید به‌شماره ۶۱.
۴۰. طه حسین. **علی و دو فرزندش**. دمشق، ۱۳۳۲. تهران، علمی، ۱۳۷۲ ق. ۲۸۲ ص (ترجمه علی و بنوه از عربی).
۴۱ ــ ۵۳. سید قطب. **در سایهٔ قرآن**. ۱۲ جزء. دمشق و تهران، ۱۳۳۲ ــ ۱۳۴۷. (ترجمه فی ظلال القرآن از عربی).
۵۴. هرمن و نینا اشنایدر. **تلفن شما چگونه کار می‌کند؟** تهران، علمی، ۱۳۳۴/۵. ۱۰۸ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۵۵. هرمن و نینا اشنایدر. **ماشینهای خانگی چگونه کار می‌کند؟** تهران، علمی، ۱۳۳۵. ۲۰۴ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۵۶. جیمز کونانت. **علم و مردم**. تهران، اقبال، ۱۳۳۵. ۳۰۰ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۵۷. ژرژ گاموف. **پیدایش و مرگ خورشید**. تهران، نیل، ۱۳۳۵. ۲۴۴ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۵۸. جورج سارتون. **تاریخ علم**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶. ۶۹۴+۲۸ ص. جلد اول. (ترجمه از انگلیسی).
۵۹. جان لولین. **ماه مصنوعی**. تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۶. ۵۱ ص. (ترجمه انگلیسی).
۶۰. روبرت دونز. **کتابهائی که دنیا را تغییر دادند**. تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۷. ۳۲۰ ص. (ترجمه از انگلیسی با همکاری دیگران).
۶۱. ویل دورانت. مشرق زمین گاهوارهٔ تمدن. تهران، فرانکلین؛ اقبال، ۱۳۳۷. ۵۶۶ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۶۲. شیخ علی الطّنطاوی. **گفتار رمضان**. تهران، ۱۳۳۸. ۹۱ ص. (ترجمه حدیث رمضان از عربی).
۶۳. **فرهنگ اصطلاحات جغرافیائی**. اشتراک در تألیف. تهران، ۱۳۳۸. ۱۲+۵۹+۱۵ ص.
۶۴. جورج سارتون. **شش بال**. تهران، انتشار؛ فرانکلین، ۱۳۳۹. ۴۴۵ ص. (ترجمه از انگلیسی)
۶۵. جان کلوور مونسما. **اثبات وجود خدا**. تبریز، حقیقت، ۱۳۳۹. ۲۸۲ ص. (ترجمه از انگلیسی با همکاری دیگران).
۶۶. لین هوایت. **مرزهای دانش**. تهران، فرانکلین، ۱۳۴۰. ۴۱۹ ص. (ترجمه از انگلیسی با همکاری دیگران).
۶۷. سید حسن تقی‌زاده. **بیست مقاله تقی‌زاده**. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱. ۵۷۱ ص. (ترجمه از انگلیسی و فرانسه).
۶۸. دلیسی اولیری. **انتقال علوم یونانی بعالم اسلام**. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲. ۳۳۶ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۶۹. جیمز کولمن. **نسبیت برای همه**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳. ۱۵۲ ص. (ترجمه از انگلیسی).
۷۰. **آموزشگاه زندگی**. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۳. ۱۵۱ ص. (ترجمه از عربی).
۷۱. آندره زیگفرید. **روح ملتها**. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۳، ۲۲۹ ص / چاپ دوم، ۱۳+۲۲۹+۷۹ ص. (ترجمه از فرانسه).

۷۲. امیر مهدی بدیع. **یونانیان و بربرها**. جلد اول، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۳. ۳۲+۱۷۶ ص. (ترجمه از فرانسه) ۸۱.

۷۳. امیل فوری. **بحثی در قضیه فیثاغورس و سی راه مختلف اثبات آن**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵. ۱۲۶ ص. مصور، کتابهای سیمرغ.

۷۴. سید حسین نصر. **سه حکیم مسلمان**. تبریز، سروش؛ فرانکلین، ۱۳۴۵، ۲۵۶ ص / تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۲، ۲۳۲ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۷۵. محمد اقبال لاهوری. **احیاء فکر دینی در اسلام**. تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۶. یازده+۲۳۵ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۷۶. **کلیدهای خوشبختی**. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۷. ۴۱ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۷۷. امیر مهدی بدیع. **یونانیان و بربرها**. تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸. ۱۸+۲۵۰ ص. جلد دوم. (ترجمه از فرانسه).

۷۸. ماکس پلانک. **علم به‌کجا می‌رود؟** تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۷، ۲۹۹ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۷۹. اروین شرودینگر. **علم، نظریه و انسان**. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۴۸. ۱۲+۲۸۸ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۸۰. کرلو الفرونسو نلّینو. **تاریخ نجوم اسلامی**. تهران، ۱۳۴۹. ۴۵۶ ص. (ترجمه علم الفلک عندالمسلمین، از عربی).

۸۱. کارل پوپر. **فقر تاریخیگری**. تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰. ۲۰۹ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۸۲. سید حسین نصر. **علم و تمدن در اسلام**. تهران، نشر اندیشه، ۱۳۵۱. هجده+۴۰۸ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۸۳. پیر ماسه. **جهان در سال دو هزار**. [با همکاری دیگران]. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۱. ۱۹۶ ص.

۸۴. «کتابشناسی». در **یادنامه علامه امینی**. تهران، شرکت انتشار، ۱۳۵۱. (ترجمه از انگلیسی).

۸۵. ابوریحان بیرونی. **تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن**. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲. ۲۴+۲۸۲ ص (ترجمه از عربی).

۸۶. توشیهو کو ایزوتسو، **ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان**. تهران، بعثت، ۱۳۵۴. (ترجمه از انگلیسی).

۸۷. امیر مهدی بدیع. **پندار گسترش‌پذیری بیپایان حقیقت**. تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴. ۲ جلد. (ترجمه از فرانسه).

۸۸. پیترل. برگر. **نقدی بر نوینیگری**. تهران، انجمن فلسفه.

۸۹. جلال‌الدین سیوطی، ترجمهٔ قسمتهائی از **الاتقان فی علوم القرآن**. (همائی‌نامه و جشن‌نامهٔ غلامحسین یوسفی)

۹۰. جوزف تیکو ساینر. **نام دانشها و فنها و هنرها**. تهران، فرهنگستان زبان ایران، ۱۳۵۵. ۱۷۱ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۹۱. جورج سمرز. **معماهای منطقی و ریاضی**. تهران، فجر، ۱۳۵۵. ۱۴۸ ص. (ترجمه از انگلیسی).

۹۲. امل اسین. **مکهٔ مکرمه و مدینهٔ منوره**. تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸. مصور. (ترجمه از انگلیسی).

۹۳. بارون دوکارا دو وو. **متفکران اسلام**. جلد ۲. **جغرافیدانان، علوم ریاضی و طبیعی**. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹. ۱۶۱ ص. (ترجمه از فرانسه).

۹۴. تی. پی. شپرد. **آموزش و پرورش زنده**. تهران. وزارت آموزش و پرورش. (ترجمه از انگلیسی).

آثار زیر چاپ:

۹۵. جورج سارتون. **تاریخ علم.** جلد دوم. (ترجمه از انگلیسی).

۹۶. سید حسین نصر. **تاریخ مصور علوم اسلامی.** (ترجمه از انگلیسی).

۹۷. **تاریخ اسلام کمبریج.** ۲ جلد. (ترجمه از انگلیسی).

۹۸. مارتن مکدرموت. **نظریات کلامی شیخ مفید.** (ترجمه از انگلیسی).

۹۹. تهانوی. **کشاف اصطلاحات الفنون(با همکاری عبدالله نورانی)** (ترجمه از عربی).

۱۰۰. ایزوتسو. **خدا و انسان در قرآن.** (ترجمه از انگلیسی).

۱۰۱. احمد فؤاد الأهوانی. **نامهٔ کِندی به‌معتصم در فلسفهٔ اولی.** (ترجمه از عربی).

۱۰۲. مورتیمر آدلر. **اثبات وجود خدا برای بیدینان.** (ترجمه از انگلیسی).

۱۰۳. کارا دو وو. **متفکران اسلام.** جلد ۳. (ترجمه از فرانسه).

۱۰۴. ارنست کاسیرر. **تحقیقی در بارهٔ انسان.** (ترجمه از انگلیسی).

۱۰۵. امیر مهدی بدیع. **هگل و مبادی اندیشهٔ معاصر.** (ترجمه از فرانسه).

شرح ابیات سیوطی در بیان آیات ناسخ و منسوخ

سیدحسن مبرهن

مختصری در بیان آیات ناسخ و منسوخ قرآن کریم و شرح ابیات جلال‌الدّین عَبدالرحمن سیوطی که در این باب انشاء کرده است.

علماء اسلام و اهل تفسیر و کلام درباره آیات ناسخ و منسوخ قرآن سخن بسیار گفته‌اند و کتابها نوشته‌اند. در این مقاله محض ایجاز تنها بشرح ابیات سیوطی مفسرّ نامدار و آیاتی که بآنها اشاره کرده و نظر مفسّران بزرگ خاصّه علماء عظام امامیّه اکتفا میشود و در معنی آیات و ابیات برای سهولت در فهم مطلب ترجمه بمعنی را بر ترجمه لفظی ترجیح میدهد و از خوانندگان محترم و دانشجویان عزیز میخواهد که قبلاً مطالب زیر را بدقّت مطالعه فرمایند.

۱ــ نسخ در لغت بمعنی زایل کردن و باطل کردن و نقل و تبدیل است نَسَخَتِ اَلشَّمسُ اِلظّلَ خورشید سایه را زایل و محو کرد فینسخُ اَللّهُ مایُلقِي اَلشیطانُ خدا باطل میکند آنچه را شیطان میافکند. آیه پنجاه‌ودوم سوره حجّ. و بمعنی نوشتن و نقل کلمات بر صفحاتست اِناکُنّا نستنسخُ ماکُنتم تعملون ما آنچه را شما عمل کرده‌اید نوشته‌ایم. آیه چهل‌وهشتم سوره جاثیه. وَ فی نسُختِها هُدی و رحمةٌ لِلعالَمینَ در نوشته آن هدایت و رحمت بر عالیمانست آیه پنجاه‌وچهارم سوره اعراف.

۲ــ آیه در لغت بمعنی نشانه و علامت است و فِی الاَرْضِ آیاتٌ للموقنین در زمین نشانه‌هایی هست برای اهل یقین آیه بیست سورة وٱلذاریات ــ و فی کل شیء لَه ایةٌ ــ تدلّ عَلی انّه واحدٌ در هرچیز علامتی است که بر یگانگی خدا دلالت میکند. و در قرآن به‌معنی مجموعه حروف و کلماتی است که بطریق خاصّ از مابقی کلمات جدا شده است یتلُو علَیهم آیاته ویُزکّیهم پیغمبر آیات خدا را بر مردم بخواند و آنها را پاک سازد آیه یکصدوشصت‌ودو آل‌عمران و در اصطلاح اهل عرفان جمله عالم بمنزله کتاب خدا است و مخلوقات همه آیات و کلمات این کتاب هستند (آفرینش زمین و آسمان و گردش شب و روز در نزد خردمندان آیه‌های خدا هستند. آیه یکصدونود ال‌عمران)

۳ــ مانَنسخْ مِن‌آیة او نُنسها نَأتِ بخَیر منها او مِثلها هر آیه را که نسخ کنیم یا از یادها ببریم (یا بتأخیر بیندازیم) بهتر از آن یا مثل آنرا بیاوریم آیه یکصدوشش سوره بقره. و اذا بدلّنا آیةً مکانَ آیةٍ واللّه اَعلم بمایُنزّلُ قالوا اِنما اَنت مُفتر بَل‌اکثرهُم لایَعلمون و هرگاه آیه‌ای را بجای آیه‌ای تبدیل کنیم و خدا بآنچه میفرستد داناتر است گویند همانا که تو دروغ آورده‌ای بلکه بیشتر ایشان نمیدانند آیه یکصدویکم سوره نحل ــ در تفسیر آمده که مشرکان و اهل کتاب طعنه می‌زدند و استهزا میکردند که محمّد ص هرروز آیه و حکمی میآورد و بعد آنرا نسخ و باطل میکند و حکم دیگر میاورد و یهود میگفتند آیات و احکام تورات جاودانی و غیرقابل نسخ است. مفهوم کلام خدا در جواب مخالفان اینستکه نسخ و تبدیل در موجودات باقتضای حکمت و محض کمال آفرینش است و تغییر در احکام و شرایع بنابر مصلحت است ــ بعضی این آیات را دلیل وجود نسخ در قرآن دانسته‌اند و بعضی دیگر گفته‌اند این آیه‌ها معنی کلّی دارد و بیشتر ناظر بتغییر کائنات و نسخ شرایع گذشته است و آیات قرآن محکم و ثابت است لایاتیه الباطلُ مِن بین یَدیه ولامن خَلفه تنزیلٌ من حکیم حَمیدٍ نیایدش باطل از پیش‌رو و از پشت‌سرش فرود آمده‌ایست از دانای ستوده. آیه چهل‌ودو سوره فصّلت. و گفته‌اند در قرآن ناسخ هست و منسوخ نیست.

۴ــ احکام شرع مقدّس اسلام از آیات قران مجید و سنّت رسول خدا بدست میآید. قول و فعل و تقریر حضرت رسول ص یعنی آنچه فرموده یا خود عمل کرده یا در حضور او عمل شده و مورد انکار قرار نگرفته سُنّت نام دارد و آنچه از سنت رسول از

طریق راویان معتبر بما رسیده خبر یا حدیث نامیده میشود و احکامی که در قرآن باختصار و ایجاز بیان شده جزئیات آن بوسیله اخبار و احادیث شرح و تفصیل داده شده و مسلمانان بآن عمل میکنند.

۵ــ نسخ در حکم شرعی یعنی تغییر و تبدیل در احکام عبادات و معاملات و حدود و دیات که در زمان حضرت رسول ص و بامر او انجام شده و بصورت امر و نهی یا خبری که معنی امرونهی دهد صدور یافته است و در سایر اقسام کلام از قبیل بیان توحید و صفات آلهی و ذکر و عدو وَعید و موعظه و حکمت برای تزکیه نفس و تهذیب اخلاق و شرح امور محسوس و معقول و خبر محض و حکایات و غیره نسخ مفهومی ندارد.

۶ــ نسخ در اصطلاح علم اصول فقه اِعلام بزوال حکمی است که بدلیل شرعی ثابت باشد بوسیله دلیل شرعی دیگر، باین معنی که اگر حکمی بموجب قرآن یا حدیث که دلیل شرعی هستند ثابت و محقّق باشد و حکم دیگری که آنهم دلیل شرعی باشد و متاخر بر آن صادر شود و اَثر حکم اولی را زایل و باطل کند حکم متاخر را ناسخ و حکم قبلی را منسوخ و اعلام بزوال حکم را نسخ گویند. بعبارت دیگر نسخ رفع حکم شرعی سابق است با حکم شَرعی لاحق. و درباره اجماع که اتفاق علماء در یک عصر بر حکمی باشد و از ادّله اربعه میباشد از سیدمرتضی علم‌الهدی نقل شده که فرموده چون اجماع دلیل عقلی است نه ناسخ است و نه منسوخ و بعضی نسخ را در اجماع نیز پذیرفته‌اند شیخ طوسی فرماید از شرایط نسخ آنکه حکم سابق ولاحق هر دو شرعی باشند و ناسخ از حیث زمان متاخر بر منسوخ باشد و منسوخ موْقت و محدود بزمان معیّن نباشد. و در اینکه نسخ امر نسخ وجوب است یا جواز یا رجوع بحالت سابق و استثناء و تخصیص با نسخ چه ارتباطی دارند سخن بسیار گفته شده که تفصیل آن در اینجا ضرورت ندارد.

۷ــ اگر دو حکم شرعی بطریقی باشد که حکم لاحق حکم مطلق سابق را مقیّد کند یا عامّ را تخصیص دهد یا مُجملی را مُبیّن سازد یا برای قاعده کلّی استثنائی آورد در این حالات حکم لاحق حکم سابق را توضیح داده و تکمیل نمود، و هر دو حکم ثابت و محکم و جمع آنها صحیح است و نسخ و ابطال محسوب نمیشود. محاورات و مراسلات اهل بیان و قلم در عُرف بهمین منوال انجام میگیرد و بطور کلی اگر دو حکم در موضوع واحدی باهم مخالفت و تضادّ نداشته باشند و جمع آنها امکان‌پذیر باشد نسخ در آنها وجود نخواهد داشت.

۸ــ نسخ در حکم شرعی بچهار نوع تصوّر میشود ۱ــ نسخ آیه با آیه ۲ ــ نسخ سُنّت با آیه ۳ــ نسخ سُنّت با سُنت ۴ــ نسخ آیه با سنّت. نوع اخیر که نسخ آیه با سنّت باشد در نزد بیشتر علماء مردود است و بعضی قبول کرده‌اند که خبر قطعی متواتر و اجماع میتواند حکم آیه را نسخ کند سه نوع دیگر آن مورد قبول بسیاری از مفسّرین است ولی در این مقاله تنها از نوع اوّل که نسخ آیه با آیه باشد آن‌هم بیست آیه محدود که سیوطی ذکر کرده بحث میشود که معلوم شود کدام آیات ناسخ آنها هستند.

۹ــ در چگونگی وجود نسخ در قرآن بحث بسیار شده بعضی زیادروی کرده‌اند و بمحض آنکه اختلاف جزئی بین دو آیه دیده‌اند یکی را ناسخ و دیگری را منسوخ پنداشته‌اند. امام فخرالدین رازی گوید و کان هولآء مَشغُوفون بِتکَثیر النَسخ مِن غیر حاَجةٍ این گروه بزیاد کردن نسخ در قرآن بدون احتیاج حرص شدیدی داشته‌اند ــ بعضی گفته‌اند در قرآن آیه منسوخ نیست و آنچه منسوخ شمرده شده برای آنستکه در معنی آن تفکر نکرده‌اند یا به‌تأویل تبادل دلخواه و احتمال بعید بین دو آیه ایجاد اختلاف کرده‌اند خدا فرماید افلایَتَد بَروُن فِی الُقرآنِ ولو کان من عِند غَیرِ اللّه لَوجد وافیه اختلافاً کثیراً چرا در قرآن تفکّر نمیکنند اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلاف فراوان میافتند آیه هشتادودوّم سوره نساء و نیز فرماید کتابٌ اُحکمت آیاتُه ثم فُصِلَت من لدنَ حَکیم خبیرٌ قرآن کتابی است که آیات آن از جانب حکیم دانا محکم و با تفصیل است آیه اوّل از سوره هود ــ و گویند آیات قرآن کریم همه محکم و ثابت است و آنچه بنظر متشابه میآید در نزد خدا و پیغمبر و راهنمایان واقعی دین معنی محکم دارد و آنانکه نمی‌فهمند باید براهنمایان رجوع کنند تا رفع تشابه از آنها بشود و گویند خبر واحدِ و اجماع منقول نمیتواند ناسخ کتاب باشد و خبر متواتر و اجماع محصّل در نسخ وجود ندارد و احکام قرآن هم هیچیک با عقل مخالف نیست و در قرآن هیچ آیه‌ای نیست که بصراحت با آیه دیگر منافی باشد و آنرا نسخ کرده باشد. و بعضی از مفسّرین آیات منسوخ را محدود کرده‌اند و سیوطی بیست آیه انتخاب کرده و بنظم آورده است.

۱۰ــ از مطالعه در اتقان فی علوم القرآن معلوم میشود که سیوطی متوفی ۹۱۰ در نظم ابیات بتفسیرهای معتبر مانند تبیان شیخ‌طوسی متوفی ۴۶۰ و کشاف زمخشری متوفی ۵۳۸ و مجمع‌البیان طبرسی متوفی ۵۴۸ و روح الجنان ابوالفتوح رازی متوفی اواسط یا اواخر قرن ششم و تفسیر کبیر امام فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ و انوار التنزیل قاضی بیضاوی متوفی ۷۹۶ و غیره نظر داشته و از مجموع آنها بسلیقه خویش بیست آیه منسوخ برگزیده و منظوم ساخته و آنها را نیز به‌بزرگان قوم نسبت داده است و حقیر در شرح آیات که در ابیات اشاره شد تا آنجا که دسترس بوده بتفسیرهای نامبرده مخصوصاً بتفسیرهای طبرسی و ابوالفتوح رازی رجوع کرده و آنچه نوشته از گفتار آن بزرگان بهره یافته است.

۱ ــ قَد اکثَر الّناس فِی المنسوخ مِن عَدَدٍ　　وَ اَدخلوافیه آیاً لَیس تنحصرُ

مردم در شماره آیه‌های نسخ شده قرآن زیاده‌روی کرده‌اند و آیات بیشماری را جزء منسوخ آورده‌اند.

۲ــ وهاکَ[1] تَحریر آی لامَزیدَ لَهاٰ　　عِشرین حررّه الحُذّاقُ وَالِکبَرُ

در اینجا بیست آیه که نوشته‌دانایان و بزرگانست و مزیدی بر آنها نیست بیان میشود

۳ــ آی التوّجه حَیث المرءُ کان واَن　　یوُصی لِاَهلِیه عِندالَموت محتضرُ

آیه روی آوردن انسان بسوی خدا هرجا باشد و وصیت کردن محتضر در حال موت برای اَهل بیت خود

۴ــ وحُرمةُ الاکل عندالنوم مَع رَفَث　　و فِدْیَةٌ لِمطُیق الصَّوَم مشتهرُ

و حرام بودن خوردن و آمیزش روزه‌دار وقت خواب شب و عوض دادن کسی که طاقت روزه ندارد (طعام بمسکین)

۵ــ وَ حَقّ تَقواهُ فیما صَحّ مِن اثرٍ　　وفی الحَرام قِتالٌ لِلاٰ ولی[2] کَفَروا

و انجام دادن آنچه سزاوار تقوای خدا باشد در کار صحیح (پرهیزکاری) ــ و پیکار کردن با کافران در ماه‌های حرام

۶ــ والاعِتدادُ بَحول مَع وَصیّتها　　وان یُدانَ حَدیث الّنفسِ وَ الفِکرُ

و عدّه نگاهداشتن تا یکسال با وصیّت برای زن و جزا یافتن آنچه بر نفس و اندیشه حادث شود

۷ــ وَ الحِلفُ والحَبس لِلزّانی وَترک اوُلی　　کُفر واشِهادِهم والصبُر و الّنفرُ

و هم عهدی (در میراث) و حبس زناکار و ترک شهادت خواستن از کافران و صبر (در برابر دشمنان) و بیرون رفتن برای جهاد (در هر حال)

۸ــ و مَنع عَقدٍ لِزانٍ اولزانیة　　وَ ماٰ عَلی المصُطفی فِی العَقدِ مُختظرٌ

ومنع ازدواج با مرد و زن زناکار و منع ازدواج پیغمبر ص زائد بر زنانی که دارد

۹ــ و دَفع مَهرٍ لِمنَ جائت و آیة　　نجواه کذاک قیامُ الّلیل مُستطرٌ

و دادن مهر (و نفقه) زن مهاجره و آیه نجوی و بپا خاستن شب (برای نماز)

۱۰ــ وَ زید آیةُ الاِسْتیذانِ ماملکت　　و آیة القسمة الفُضلی لِمن حضروا

و اذن خواستن مملوک (در خلوتگاه) و تقسیم بَهره (در میراث) برای حاضران

اوّل ــ آی التوّجهِ حَیث المرء کان (آیه‌های توجّه کردن انسان بسوی خدا هرجا باشد)

۱ــ وَلِلّه المشرق وَ المغِربُ فاینما تُوَ لوافثم وجهُ اللّه انّ الله واسعٌ عَلیمٌ آیه یکصدوپانزدهم از سوره بقره، مشرق و مغرب مال خدا است بهرجا رو کنید سوی خدا همانجا است و خدا وسعت دهنده و دانا است.

۲ــ قدنری تقلبَ وَ جهک فی السمآء فَلَنو لینکَ قبلةً ترضیهاٰ فَوَلّ وَجهَکَ شَطرَ المسجِدِ الحَرام و حَیثُ ماٰکنتم فوَلّوُا وجُوُهَکمُ شَطرَه. آیه یکصدوچهل‌وچهارم سوره بقره ــ گردش روی ترا بطرف آسمان می‌بینیم و ترا بقبله‌ای که پسند تو باشد بگردانیم. روی خود را سوی مسجدالحرام کن و هرجا بودید روی خود را بسوی آن کنید. در خبر آمده است که حضرت

۱ــ هاک = خُذ　　۲ــ اولی = الّذین

رسول ص چون بمدینه هجرت کردند تا مدّتی بامر الّهی بیت‌المقدس را قبله قرار میدادند یهود طعنه میزدند که محمد ص پیرو ما شد. مسلمانان هم در دل خشنود نبودند پیغمبر میدانستند این قبله برای مدتی محدود خواهد بود و منتظر وحی بودند و چون بجای تألیف قلوب یهود بر عناد آنها افزوده میشد امر خدا صادر شد که بجانب کعبه نماز بخوانند باز یهود بتغییر قبله طعنه میزدند ــ مفهوم آیات انستکه همه جا میتوان بسوی خدا روی آورد و خدا در همه‌جا هست و مسلمانان بجانب کعبه نماز بخوانند در مجمع‌البیان ذکر شده که آیه توجه قابل نسخ نیست و گویند در این آیه‌ها نکته‌هائی از توحید است یکی آنکه برخلاف عقیده یهود خدا جسم نیست و مکان معین ندارد و همه‌جا هست دیگر آنکه همه‌جا میتوان خدا را بندگی کرد و عبادت مخصوص معبد نیست و دیگر عظمت مقام کعبه و اتحادیکه مسلمانان در قبله باید داشته باشند. و در قرآن ذکری از قبله بودن بیت‌المقدس نیست و سنّت موقتی بوده که زایل شده جمع آیات باینستکه خدا همه‌جا هست و در هرجا میتوانید خدا را بخوانید و عبادت کنید و در نماز بسوی مسجدالحرام باشید. آیه توجه منسوخ نیست.

دوّم ــ وَ أن یُوصی لِاهلیه عِند الموت محتضر (وصیّت کردن محتضر در حال موت برای اهل‌بیت خود).

۱ــ کُتبَ عَلیکم اِذا حَضَرَ احَدَکم الموتُ اِن ترک خیراً الوصیةُ لِلوالدَینِ والاقَربین بِالمَعروفِ حقاً علی اَلمُتقین آیه یکصدوهشتادم سوره بقره بر شما فرض است که اگر یکی از شما را مرگ دررسد اگر مالی بجا میگذارید برای پدر و مادر و خویشان بنحویکه شایسته پرهیز کار آن است به‌نیکی وصیّت کنید.

۲ــ یُوصیکم اللّه فی اَولادِکم لِلّذکر مِثلُ حَظِّ اَلاُنثیین الی اخر آیه یازدهم سوره نساء (آیه میراث) خدا درباره فرزندانتان سفارش میکند پسر را بهره مانند دو دختر دهید ــ بعضی از علما وصیّت را واجب و بعضی مستحب مؤکد گفته‌اند و مقدار وصیّت را بر ثلث مال محدود کرده‌اند و علاّمه در تذکره گوید افضل آنستکه زائد بر خمس نباشد بعضی آیه وصیّت را محکم و بعضی آنرا با آیه میراث منسوخ دانسته‌اند و دیگران گفته‌اند هر دو محکم هستند یکی وصیّت است و دیگر میراث و از هم جدا هستند و در دو آیه یازدهم و دوازدهم سوره نساء راجع بمیراث سه جا صریحاً قید شده تقسیم ارث بعد از انجام وصیّت و ادای دین است و خبریکه روایت شده برای وارث وصیّت نیست خبر واحد و مخالف صریح آیه است و پذیرفته نیست جمع دو آیه بآنستکه محتضر وصیّتْ کند و وارثان و وصی پس از انجام وصیّت و ادای دین مال را کما فرض الله تقسیم کنند و آیه وصیّت منسوخ نیست.

سوّم ــ وَ حُرمه الا کل عِنْد اَلنوم مَع رَفَث (و حرام بودن خوردن و آمیزش (برای روزه‌دار) هنگام خواب شب)

۱ــ یا اَیّها اَلّذین آمَنوا کُتب عَلیکم الصیامُ کما کُتِبَ عَلی الذین مِن قبلکم لَعلکّم تتقون آیه یکصدوهشتادوسه سوره بقره ایکسانیکه ایمان دارید روزه بر شما واجب شد چنانکه بر گذشتکان شما واجب بود شاید پرهیزکاری کنید.

۲ــ کُلوا و اُشرَ بوا حتّی یتبیّن لکُمْ الخَیطُ اَلاَبْیَضِ مِنَ الخَیط اِلاَسْوَدِ مِنَ اَلفجر آیه یکصدوهشتاد و هفت سوره بقره بخورید و بیاشامید تا هنگام صبحدم که رشته سفید از رشته سیاه نمایان شود.

۲ــ اُحِلَّ لکُمْ لَیلَة اَلصِیاٰم اَلرَفثُ اِلیٰ نِسائکُم هُنَّ لبٰاسٌ لکَمْ واَنتم لبٰاسٌ لَهُن آیه یکصدوهشتادوهفت سوره بقره آمیزش با زنان در شب‌های روزه برای شما حلال شده آنها پوشش شمایند و شما پوشش آنهائید.

در آیهٔ اول وجوب اصل روزه بیان شده و اجمال آن با ایه‌های دوم و سوّم و سنّت پیغمبر ص منقول در احادیث معیّن شده است جمع آیات آنستکه روزه همچنانکه بر امّت‌های سابق واجب بوده بر شما نیز واجب است آمیزش در شب و خوردن و آشامیدن تا نزدیک طلوع فجر مجاز است در هیچ آیه دیگر آمیزش واکل و شرب هنگام خواب شب برای روزه‌دار منع نشده که این آیات ناسخ آنها باشد هر سه آیه محکم است و در تفاسیر هم بهمین بیان آمده است.

چهارم ــ وفدیةٌ لِمُطیقِ الصَّومِ مُشتهرٌ (و عوض دادن (طعام بمسکین) برای کسیکه طاقت روزه ندارد)

۱ــ وَ عَلی الذین یُطیقونه فِدیةٌ طَعامُ مِسکِین فمن تطّوع خیراً فهوخیرٌلَهُ واَن تصوموا خیرٌ لَکُم اِنْ کنتم تَعلمون آیه ۶ یکصدو هشتاد و چهارم سوره بقره ــ کسانیکه توانائی روزه ندارند عوض آن طعام مسکین دهند و کسانیکه به‌دلخواه نیکی کنند بهتر است روزه داشتن اگر میدانستید برای شما خوبست.

۲ ــ فَمن شهِدَ منکم الشَهر فلْیصُمْهُ وَمَن کاٰن مَریضاً اَوعَلی سَفَر فعِدّة مِنْ اَیاٰمِ اُخَرَیُریدالله بکُم الیسر ولاُیُریُدبکم العسر آیه

یکصد و هشتاد و پنجم سوره بقره ــ پس هر کس از شما در اینجا در حَضَر باشد آنرا روزه بدارد و هر گاه بیمار یا در سَفَر باشد چندی از روزهای دیگر. خدا برای شما که آسانی میخواهد و سختی نمیخواهد ــ

کلمهٔ یُطیقونه را بعضی گفته‌اند در اصل لایُطیقونه بوده که لا بقرنیه حذف شده و بعضی خود کلمه را بمعنی طاقت‌فرسا و ناتوان یا آنکه در سابق توانائی داشته و اکنون ناتوانست دانسته‌اند در هر صورت تکلیف مطیق بمعنی ناتوان در کتب فقهی تعیین شده که باید فدیه دهد در تفسیر ابوالفتوح از حضرت صادق[۴] روایت کرده که فرموده‌اند آیه منسوخ نیست و مخصوص عاجز درصوم است. جمع دو آیه آنستکه هر کس در ماه رمضان در اقامتگاه خود باشد روزه بگیرد. مریض و مسافر در روزهای دیگر و مطیق یا ناتوان فدیه دهد پس هر دو آیه محکم است و با آیات دیگر و سنت‌های رسول ص وظائف مسلمانان در روزه واجب معین میشود

پنجم ــ وَحَقَّ تَقواهُ فیما صحّ من اثر (و انجام دادن آنچه سزاوار تقوای خدا باشد در هر کار صحیح و پرهیزکاری).

۱ ــ یا أیُها ألذینَ آمَنوا اتّقوااللّهَ حَقَّ تُقاته وَلاتمُوتُنَ اِلاّ وَأنتم مُسلِمون آیه یکصدو دوم سوره آل عمران. ای کسانیکه ایمان دارید بطوریکه سزاوار تقوای خدا باشد پرهیزکار باشید و نمیرید جز آنکه مسلمان باشید.

۲ ــ فَا تقواُ اللّهُ مَا استَطعتُم وَ اُسمَعُوا واَطیعُوا وَاَنفِقوا خَیراً لاَنفسکم آیه شانزدهم سوره تغابن آنچه توانید برای خدا پرهیزگار باشید و گوش دهید و فرمان برید و مالی برای خویش انفاق کنید. بعضی گفته‌اند آیه دوّم ناسخ آیه اوّل است و بعضی هر دو آیه را محکم دانسته‌اند و گویند هر دو آیه امر به‌پرهیزکاری است و نگهداری حق تقوای الّهی برای هر کس همانست که استطاعت او باشد و تکلیف زائد بر قدرت نیست و مقصد اصلی از بیان این آیات تزکیه نفس و کمال ایمانست تا آنجا که مقدور باشد.هر دو آیه باهم جمع میشود آیه استطاعت مبیّن آیه حقّ تقوی است و نسخ مورد ندارد.

ششم ــ وَفی الحَرام قتالٌ لِلاّ ولی کَفروُا (و پیکار .کردن با کافران دَر ماه حَرام)

۱ ــ یَسئلُونَکَ عَنِ الَشهر الَحرام قِتالٌ فیه قُل قِتالٌ فیه کَبیرٌ وَ صَدٌ عن سَبیل اللّهِ وکُفرٌبه وَاْلمسجِدِ الَحرام آیه دویست‌وهفده سوره بقره ــ پیکار با کافران را در ماه حرام از تو میرسند بگو پیکار در آن گناهی بزرگ و بازداشتن از راه خدا و کفر بخدا و مسجدالحرام است.

۲ــ وَ قاتِلوا المُشرِکین کافَةً کما یُقاتِلونکم کاٰفّة و اَعلَموُا اَنَّ اللّه مَعَ المُتقینَ آیه سی‌وششم سوره توبه با مشرکان همگی کار زار کنید چنانکه با شما همگان کار زار کنند و بدانید خدا با پرهیزگاران است.

در مجمع‌البیان از قتاده نقل شده که تحریم قتال در ماه حرام و نیز در مسجد الحرام با آیات قتال منسوخ است پس طبرسی گوید حرمت قتال در ماه‌های حرام و در حرم مکّه بجای خود باقی است ولی ابتداء بقتال نباید کرد و در هنگام ضرورت که دشمنان دین بجنگ آغاز کنند بحکم عقل و شرع باید با آنها جنگ کرد ــ حضرت امیرالمومنین ع در ماه صفر در صفیّن شروع بجنگ نکردند بنابراین جمع دو آیه باینستکه در ماه حرام آغاز بقتال نکنند و اگر دشمنان جنگ را شروع کردند بآنها پاسخ دهند و هر دو آیه محکم است و همه آیات جهاد و صبر و صلح هریک در جای خود باید عمل شود.

هفتم ــ وَالاعتِدادُ بحَول مَع وَصیَّتهاٰ (وعدّه نگاهداشتن زن یکسال با وصیّت)

۱ــ وَ الّذین یُتوفوَنَ منکم و یذرون ازواجاً وَصیَةً لِازواجِهم مَتاعاً اِلَی الحولِ غیر اخراج فَاِنْ خَرَجنَ فلاجُناحَ علیکم فیما فَعلن فِی اَنفسِهنَ مِن مَعروفٍ وَاللّه عَزیزٌ حَکیمٌ آیه دویست‌وچهل از سوره بقره کسانیکه از شما مرگشان دررسد و همسرانی بجا بگذارند برای همسران خویش معاش یکسال بدون بیرون کردن وصیّت کنند و اگر بیرون رفتند درباره خویش کاری که شایسته باشد هرچه کنند گناهی بر شما نیست و خدا عزیز و حکیم است.

۲ــ و آلّذین یُتوَفّون منکم وَیذَرُونَ ازواجاً یَتَربَصْنَ بِانفسهِنَ اربَعة اشهر و عَشراً فِاذا بلَغنَ اجَلَهُنَ فَلاجُناحَ عَلیکم فیما فَعلَنَ فی انفسِهن بِالمعروُفِ وَ اللّهُ بما تعملوُنَ خَبیرٌ آیه دویست‌وسی‌چهارم سوره بقره کسانیکه از شما بمیرند و همسرانی بجا گذارند زنان چهارماه و ده‌روز منتظر بمانند و چون بمدت خویش رسند آنچه بشایستگی درباره خویش کنند گناهی بر شما نیست و خدا بر آنچه میکنید آگاه است.

در مجمع‌البیان آمده که اتفاق علماء بر اینست که آیهٔ اعتداد با اینکه قرائت آن در قرآن مقدّم است آیه وصیّت را که موخرّ بر آنست نسخ کرده ــ ابوالفتوح در تفسیر خود گوید «حکم وصیّت نزدیک ما ثابت است و منسوخ نیست جز اینکه علی سبیل الاْستحباب باشد دون‌الوجوب و خبر لاوصیّة لوارثٍ خبر واحد است و ناسخ قرآن نیست». و ظاهر اینستکه نفقه برای یکسال است نه عدّه نگاهداشتن جمع احکام این دو آیه و آیه میراث با هم صحیح است و هر جا جمع احکام ممکن باشد نسخ نیست و مفهوم آیات آنستکه شوهر وصیّت کند زن را تا یکسال از خانه بیرون نکنند و معاش دهند و زن هم چهارماه و ده روز عدّه نگاهدارد و شوهر نکند ــ میراث هم مطابق شرع هشت یک یا چهار یک ببرد همه این اوامر برای رعایت حال و مساعدت با زن اجرا شود (شوهر و وصّی و وارثان و زن هریک بتکلیف شرعی خود عمل کنند).

هشتم ــ وان یُدأن حَدیثُ النفس والفکرُ (و جزایافتن آنچه بر نفس و اندیشه حادث شود)

۱ــ وَ اِن تبدُوا ما فی اَنفسِکُم اوتُخفوُهُ یُحاسِبْکُم بِهِ‌اللّهُ فَیغفِرُ لِمن یَشاءُ وَیُعَذبُ من یَشاء وَاَللّه عَلیٰ کُلّ شیء قَدیرٌ آیه دویست‌وهشتادوچهار سوره بقره ــ و اگر آنچه در نهاد شما است عیان کنید یا نهان کنید خدا شما را برای آن بحساب میکشد و هر که را خواهد میامرزد و هرکه را خواهد عذاب میکند و خدا بهمه چیز توانا است.

۲ــ لایُکَلّفُ اللّه نَفساً اِلاّوسُعْهَا لَهٰا ماکَسَبَتْ وعَلَیها مَا اکتسبت آیه دویست‌وهشتادوشش سوره بقره خدا هیچکس را جز باندازه توانائیش مکلّف نمیکند بسود او است آنچه بدست آرد و بزیان او است آنچه کند طبرسی گوید بعضی آیه اوّل را با آیه دوم منسوخ دانسته‌اند و این صحیح نیست و تکلیف بغیر مقدور جایز نیست بعضی گفته‌اند آیه اوّل مربوط بشهادت دادن است که در آیه قبل از آن بادای شهادت امر شده و کتمان شهادت برخلاف امر الٓهی است.

وَلایَأبَ الشُهَداء اذا مٰادعُوا آیه دویست‌هشتادودو سوره بقره و گواهان چون دعوت شوند امتناع نکنند. و دیگران گفته‌اند آیه حدیث نفس مفهوم عامّ دارد و دستور بزرگ اخلاقی است تا آنچه مقدور باشد آدمی از وسوسه نفس و عقاید فاسده و نفاق و حسد و کینه و عداوت و دیگر رذائل باید دوری کند تا نفس امّا ره‌منکوب شود و انسان مشمول غفران الٓهی باشد. در خبر است که عزم بر طاعت و انتظار وقت نماز دارای ثواب است و فکر گناه تا عمل نشود مورد مواخذه نباشد ولی در نفس بی‌تأثیر نیست و ممکن است منجرّ بعمل گردد بعضی بنقل کشاف اصطلاحات الفنون حدیث نفس را گناه صغیره دانسته‌اند ــ جمع دو آیه اینستکه آنچه از نفس آشکار کنند یا پنهان دارند خدا میداند پاداش و کیفر با خداست تکلیف هم باندازه توانائی است.

نهم ــ وَالحِلف (عَهد ــ یا هم سوگندی)

۱ــ وَ لِکُلّ جَعَلْنا مَوٰالِیَ مِمّاتَرک الواٰلِدانِ وَالاَقرَبُوْنَ وَالَذینَ عَقدَتْ اَیمانکم فَآتوهم نَصَیبهُم آیه سی‌وهفت سوره نساء ــ و برای همه در ترکه پدران و مادران و خویشان ــ موالی قرار داده‌ایم و کسانیکه باهم دست داده‌اند (یا هم‌سوگند شده‌اند) بهره آنها را بدهید.

۲ــ وَ اُولوا الاُرحٰامِ بَعضهُمُ اولیٰ ببعضٍ فی کِتابِ اللّهِ‌اِنَّ اللّه بِکُلّ شَیء عَلیم آیه هفتادوپنج سوره انفال و خویشاوندان بعضی از ایشان سزاوارتر ببعضی دیگرند در کتاب خدا و خدا بهمه چیز دانا است.

موالی (جمع مولی) بمعنی خویشاوندان و بستگان و وارثان و آزاد کنندگان و آزادشدگان و مالکان و رئیسان و دوستان آمده و عقد یمین یا حِلف آن بود که دو نفر باهم پیمان می‌بستند و یا قسم میخوردند که باهم در صلح و جنگ یاری کنند یا مانند برادر باشند یا سهمی از میراث یکدیگر ببرند ــ و گویند آیه اولوا الارحام آیه عقد یمین را نسخ کرده و جمع آیات وصیّت و موالی و اولوا الارحام و میراث بآنستکه اگر وصیّتی یا دینی باشد اوّل آنرا عمل کنند و سهم وارثان را مطابق فرائض بپردازند و اگر بر موالی غیر اولوا الارحام یا هم عهدان نصیبی برحسب وصیّت یا دین یا عقد شرعی باشد باید آنرا نیز پرداخت کنند و خویشان که اولوا الارحام باشند بعضی بر بعضی دیگر اولی هستند چنانکه طبقه اوّل بر طبقه دوم اولویت دارند و در طبقهٔ اول هم سهم پدر و مادر و فرزند مختلف است و سهم پسر دوبرابر دختر است و اختلافی در مفهوم آیات نیست و در تفسیر آمده هر دو محکم است و آیه موالی و عقد یمین منسوخ نیست.

دهم ــ وَ الحبسُ لِلّزانی (و حبس زناکار)

۱ـ وَ اللاّتی یَاتینَ بفاحِشةٍ مِن نساءکم فَاسْتَشهِدُوا عَلیهِنّ ارْبَعةً منکم فَإن شَهدوا فَامسِکُوهُنَّ فِی البُیوتِ حَتی یَتو فّیهُنَّ الموتُ او یجعلَ اللّه لَهُن سَبیلا آیه پانزدهم از سوره نساء آنکسانی که از زنان شما کار بد میکنند چهار گواه از خودتان بر آنها بجوئید اگر گواهی دادند در خانهها بازشان دارید تا مرگشان دررسد یا خدا برای آنها راهی پدید آرد.

۲ـ وَاللّذانِ یاتیانِها مِنکُم فآذو هُمافان تابا وَاصلَحا فَاعرِضُو اعنهما اِنّ اللّه کان توّاباً رَحیماً آیه شانزدهم از سوره نساء آن دو تن که از شما کار بد میکنند آزارشان کنید اگر توبه کنند و بصلاح آیند دست از آنها بدارید ــ خدا بخشنده و مهربان است.

۳ـ الزّانیةُ والزّانی فاجلِدُ واکُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِأیَةَ جَلدةٍ ــ آیه دوم از سوره نور ــ بهر یک از زن زناکار و مرد زناکار یکصد تازیانه بزنید.

کلمه فاحشه بمعنی فعل قبیح و معصیت کبیره و گناه آشکار و زنا آمده است و در مجمع‌البیان ذکر شده علماء اتفاق دارند که کلمه فاحشه در این آیه بمعنی زنا است و گویند در آغاز اسلام حکم زن فاجره حبس بوده و بعد این حکم با آیه زنا منسوخ شده و بعضی گفته‌اند آیه منسوخ نیست و بر کلّیه اعمال فجور از خلوت کردن دو تن تا آمیزش غیرمشروع فاحشه اطلاق میشود و اینجا بمعنی مساحقه است و در آیه دوّم از مرجع ضمیر یا تیانها معنی کلّی مفهوم میشود و اَمر به‌آزار دو تن که شروع کننده یا مرتکب عمل نامشروع هستند از ملامت و تقریع و ضرب و تعزیر و حبس تا قتل و رجم را شامل میشود و باز گفته‌اند زنانی که پس از اجراء حدّ زنا توبه نکنند و خواهند باز بعمل زشت خود ادامه دهند باید در خانه نگهداری شوند تا اطمینان بتوبه و ترک عمل پیدا شود و یا شوهر کنند و یا بمیرند و بعضی گفته‌اند حدّ زنا و سنّت رجم و قتل زائد بر امساک در خانه است و زائد ناسخ نیست بلکه مبیّن مجمل است و جمع آیات درباره اعمال زنان و مردان بدکار آنستکه آنها همه مستحق آزار هستند و باید حکم درباره آنها اجرا شود و زن زناکار پس از اجراء حدّ اگر ترک عمل نکند در خانه نگهداری شود. ولی مرد زناکار پس از اجراء حدّ برای کسب معیشت آزاد باشد.

و چون در کتب فقه مجازات در خانه بازداشتن برای زن بدکاره ذکر نشده معلوم میشود این مجازات نزد فقهاء متروک یا منسوخ است ــ ولی آیهٔ حدّ زنا که خود در موارد زنان محصنه و زنای مملوک و تکرار زنا مجمل است و صراحتی برای منع‌امساک ندارد و ناسخ آیه امساک در خانه نمیشود و مجازات بازداشتن در خانه اگر با دلیل شرعی دیگر مانند سنت منع شده باشد از موضوع بحث که نسخ آیه با آیه است خارج میشود.

یازدهم ــ وَتَرک اوْلی کُفر وَ اِشهادِهِم (و ترک کافران و شهادت آنان)

۱ـ یا ایها الّذین آمنوا شهادة بینکم اِذا حَضَرَ اَحَدَکُم الموتُ حینَ الوَصیّه اثنانَ ذَواعَدل مِنکم اوآخرانِ من غیرکم اِن اَنتم ضربتم فِی الأرضِ فَاَصابَتکم مصیبةُ الموتِ ــ آیه یکصدوشش سوره مائده.

شما که ایمان دارید اگر بیکی از شما مرگ دررسد هنگام وصیّت کردن میان شما دو تن گواه عادل از خودتان باید یا دو تن دیگر از غیر خودتان اگر سفر کرده‌اید و حادثه مرگ بشما رسیده باشد.

۲ـ فاذا بلغن اَجَلَهُنّ فَامسکُو هُنَّ بمعروفٍ اوفارِ قوهُنّ بمعروفٍ و اَشهدوا ذَوَی عدل مِنکُم واَقیمُوا الشهادَةَ لِلّهِ آیه دوّم از سوره طلاق و چون زنان بمدت خویش رسیدند (عدّه خود را بپایان رسانیدند) بنیکی نگاهشان دارید یا بنیکی از آنها جدا شوید و دو تن عادل از خودتان گواه گیرید و شهادت را برای حدا بپا دارید ابوالفتوح از حضرت صادق ع روایت کرده که فرمودند مسافر محتضر که وصیّت کند اگر دو تن شاهد مسلمان نباشد گواهی دو شاهد غیرمسلمان عادل نیز قبول میشود ــ شهادت دو عادل مسلمان در آیه دوم مربوط بطلاق است و در کتب فقه نیز وارد شده که شهادت غیرمسلمان عادل تنها در باب وصیّت مسافر قبول میشود پس نسخ در دو آیه مذکور مُنتفی است و هر دو محکم هستند جمع مفهوم دو آیه آنستکه در وصیّت مسافر هنگام ضرورت شهادت غیرمسلمان عادل معتبر باشد و در طلاق و جاهای دیگر نیز تنها شهادت دو مسلمان عادل قبول شود.

دوازدهم ــ والّصبُر (و شکیبایی ــ در برابر دشمنان)

۱ـ فاصبر اِنّ وَ عْدَاللّهِ حَقّ وَلایستخِفّنّک الذین لایُوقِنون آیه شصت سوره روم شکیبا شو که وعده خدا حقّ است و کسانیکه اهل یقین نیستند ترا سبکسار نسازند.

۲ــ واصبِر عَلیٰ مایقولُونَ وسَبِّح بِحمدِ رَبِّک آیه یکصدوسی سوره طه ــ شکیبا شو بر آنچه گویند و بحمد پروردگارت تسبیح‌گوی

۳ــ فاقتلوُا الُمشرکین حیثُ وَجَد تموُهُم آیه پنجم سوره توبه ــ مشرکین را هرجا یافتید بکشید (آیه سیف)

۴ــ قاتِلُوا الّذینَ لایُومنون باللّه ولا بالیوم الآخر آیه بیست‌ونهم سوره توبه ــ با کسانیکه بخدا و روز قیامت ایمان ندارند کارزار کنید. در قرآن یکصدوچهارده آیه در هشتادوچهار سوره است که بصبر و عفو و مدارا و اعراض از مشرکین امر شده بعضی گفته‌اند این آیات بتمامی با آیات سیف نسخ شده است ولی از بیان بسیاری از مفسرین مفهوم میشود که آیات صبر و عفو با آیات جهاد مخالفت اساسی ندارد و همه آیات محکم است و هر یک باید بجای خود عمل شود و همه آنها دستورهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی میباشند در هنگام صلح صبر و مسالمت باید رعایت شود و آماده کارزار و دفاع نیز باشند و در زمان جنگ و جهاد هم نباید صبر و متانت را از دست دهند و در آیه دویست سوره آل‌عمران امر بجمع صبر و جهاد شده یا أَیّها الّذین آمَنوا اِصبروُ و اوصابروُ واوَرابطُوا واتقوا الله لَعلکم تـفلِحون ــ ایکسانیکه ایمان دارید شکیبا باشید و بر شکیبایی غلبه کنید و آماده کارزار باشید و از خدا بترسید شاید رستگار شوید آیات قرآن همه انوار رحمت آلهی و داروهای دردهای اجتماعی هستند مسلمانان بایستی مانند طبیب حاذق داروها و دردهای گوناگون جامعه را بشناسند و هر داروئی را بجای خود بکار برند.

سیزدهم ــ واَلنَفر ــ (وبیرون رفتن ــ برای جهاد)

۱ــ اِنفرواخِفافاً و ثِقالاً وجاهِد وابِاموالِکم وَ انفُسِکم فی سَبیل اللّه آیه چهل‌ویکم از سوره توبه بیرون شوید سبکبار و سنگین‌بار و مالها و جانهای خود در راه خدا جهاد کنید.

۲ــ لیسَ عَلی الأعمیٰ حرجٌ ولاعَلی الأعَرج حَرَجٌ وَلا عَلی المَریض حَرجٌ آیه هفده سوره الفتح ــ بر کور تکلیف نیست و بر لنگ تکلیف نیست و بر بیمار تکلیف نیست (یا گناه نیست)

خِفافاً و ثقالاً بمعنی پیاده و سواره یاغنی و فقیر یا قوی و ضعیف یا همه مکلفیّن گفته شده بعضی آیه دوّم را ناسخ آیه اوّل نوشته‌اند ــ در تفسیر طبرسی اسمی از نسخ نیست و جمع هر دو آیه واضح است و مسلمان عاجز مکلّف به‌بیرون رفتن برای جهاد نیست ولی اگر مالی دارد باید بقدر امکان انفاق کند.

چهاردهم ــ و مَنعَ عَقدِ لِزانٍ اولزانیة ــ (و منع ازدواج مَرد و زن زناکار)

۱ ــ اَلزّانی لاَینکح الازانیةً اومُشرکةً و الزانیةُ لاَینکِحُهاٰ الاّ زانٍ اومشرک وحُرِّمَ ذِلک عَلَی المؤمنین آیه سوم سوره نور ــ مرد زناکار جز زن زناکار یا مشرک نگیرد و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک نگیرد و اینکار برای مؤمنان حرام است.

۲ ــ وَ اَنکحِوُا اَلاَیاٰمی مِنکُم وَالصاٰلحین مِنْ عِباٰدِ کم وِاماٰئکم ــ آیه سی‌ودوم از سوره نور.

بی‌همسران خود را و غلامان و کنیزان شایسته خود را همسر دهید.

در آیه اوّل منع ازدواج با زناکاران و مشرکان است و گفته‌اند معنی نکاح در اینجا آمیزش است و روایت شده که بعضی از مسلمانان فقیر در مدینه خواسته بودند با زنان زناکارِ مالدار ازدواج کنند آیه نازل شده و آنها را منع کرد، زنا را با شرک در یک ردیف قرار دادن نشانه شدّت قبح زناکاری است و در آیه دوّم باولیاء خانواده‌ها مقرّر شده که برای ازدواج آزادگان و بندگان صالح و بدون همسر خود اقدام کنند بعضی حکم آیه اول را کراهت و آیه دوم را استحباب دانسته‌اند و بعضی آیه دوّم را ناسخ آیه اوّل گفته‌اند در صورتیکه مفهوم دو آیه دو موضوع جداگانه است یکی منع ازدواج با زناکاران و مشرکان و دیگر سفارش برای اقدام بازدواج آزادگان و مملوکان صالح که همسر ندارند ــ و زناکار هم اگر توبه کند و دست از عمل زشت خود بردارد صفت زناکاری از او سلب میشود و اگر فقها در مورد جواز ازدواج زناکاران از سنّت دلیل شرعی داشته‌اند خارج از بحث است وگرنه هیچ آیه نیست که در قرآن بصراحت آیه اوّل را نسخ کرده باشد و بحث ما در نسخ آیه با آیه است.

پانزدهم ــ وَ ماٰ عَلیِ المُصطفی فیِ العقدِ مُحتظرٌ. (و منع ازدواج پیغمبر ــ با زنان دیگر)

۱ ــ لا یَحلُ لَکَ النساءُ مِن بَعْدُ ولا اَن تَبَدّلَ بِهنَّ مِن اَزْواج وَلَو اَعجبکَ حَسنهُنَّ الاّ ما مَلَکَتْ یَمینکَ ــ آیه پنجاه‌وسوّم از سوره احزاب ــ دیگر زنان جز آنانکه داری بر تو حلال نیستند و حلال نیست که آنها را به‌همسران دیگر تبدیل

کنی اگرچه جمالشان ترا بشگفت آورد مگر آنکه مالکشان باشی.

۲ ــ یا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنّا اَحْلَلْنا لَکَ اَزْواجَکَ اللّاتی آتیتَ اُجُورَهُنَّ وَ ما مَلَکَتْ یَمینُکَ مِمّا اَفاءَ اللهُ عَلَیْکَ آیه پنجاهم سوره احزاب ــ ای پیغمبر ما همسرانت را که مَهرشانرا داده‌ای بر تو حلال کردیم و آنها که مملوک تُواند که خدا غنیمت تو کرده ــ جمع دو آیه آنستکه همسران فعلی خود را نگاهدار و آنها را تبدیل مکن و من‌بعد زنان جدید مگیر ملک یمین مانعی ندارد. و حضرت رسول ص مطابق اَمر الّهی عمل نموده ــ بعضی گفته‌اند آیه دوّم با اینکه قرائتش در قرآن مقدم است آیه اوّل را نسخ کرده در صورتیکه آیه دوّم خبری است محض از امر واقع شده طبرسی گوید هردو آیه محکم است و دلیلی بر نسخ وجود ندارد.

شانزدهم ــ وَ دَفْع مَهرٍ لِمَنْ جائَت (و دادن مَهر زنی که آمده ــ مهاجرت کرده.

۱ ــ یا ایها الَّذینَ آمنوا اِذا جائَکُم المُؤمِناتُ مُهاجراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ اَعْلَمُ بِایمانِهِنَ فَاِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ اِلَی الکُفّارِ لاهُنَّ حِلٌ لَهُمْ ولاهُم یَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ آتوهُم ما اَنفَقوا ولاجُناحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنکِحُوهُنَّ اِذا آتَیتُمُوهُنَّ اُجورَهُنَّ وَلا تُمسکُوا بِعِصَمِ الکَوافِرِ واسْئَلُوا ما اَنْفَقتم وَلْیَسئَلوا ما اَنفقوا ذلِکم حُکمُ‌الله یَحکم بَینکم وَاللهُ عَلیمٌ حکیمٌ. وَاِنْ فاتَکُم شیءٌ مِنْ اَزْواجکم اِلَی الکُفّارِ فَعاقَبْتُم فَآتُوا الذینَ ذَهَبَتْ اَزْواجهُمْ مِثلَ ما اَنفقوا وَاتَّقُوا اللهَ اَلَّذی اَنْتُم بِه مُؤمِنونَ. آیات دهم و یازدهم سوره ممتحنه.

ایکسانیکه ایمان دارید وقتیکه زنان مؤمن بمهاجرت نزد شما آیند امتحانشان کنید خدا بایمانشان داناتر است اگر آنها را مؤمن شناختید سوی کافرانشان باز نگردانید نه اینان بکافران حلال باشند و نه آنها بزنان مهاجر حلال باشند هرچه در ازدواج خرج کرده‌اند بدهیدشان. برای نکاح کردن این زنان اگر مهرشان را بدهید گناهی بر شما نیست. بعقد زنان کافر شده دلبسته نباشید و آنچه را خرج کرده‌اید بخواهید و آنها نیز هرچه خرج کرده‌اند بخواهند این حکم خدا است که میان شما حکم میکند خدا دانا و حکیم است ــ اگر از همسران شما کسی بسوی کفّار رفت و شما غنیمتی گرفتید (یا خواستید مهر زنان را بکفّار بدهید) کسانیکه زنهایشان رفته‌اند مخارجی را که کرده‌اند از این محّل بایشان بدهید و از خدائیکه باو ایمان دارید پرهیزید.

۲ ــ فَاقْتُلُوا المُشرِکینَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُم آیه پنجم سوره توبه ــ مشرکین را هرجا یافتید بکشید (آیه سیف) در سال ششم هجرت پیغمبر ص با جمعی از اصحاب بقصد زیارت بیت‌الله عازم مکّه شدند قریش مانع و آماده جنگ شدند پس از مذاکرات زیاد در محّلی بنام حُدَیْبیّه به نزدیکی مکّه پیمان صلح و ترک جنگ برای ده سال بین مسلمانان و مشرکان منعقد شد یکی از موّاد پیمان آن بود که اگر کسی از مکّه بمدینه مهاجرت کرد او را بازپس فرستند ــ پس از مدتی چند زن از مکه بمدینه آمدند و مسلمان شدند و چند زن نیز از مدینه بمکه رفتند و مرتّد شدند قریش کسی را فرستادند که زنها را برگردانند پیغمبر فرمود پیمان برای مردان بوده نه زنان و آیه عمل مذکور نازل شد که زنان را امتحان کنید اگر دانستید که براستی مسلمانند نگاهشان دارید مهر و مخارجی که شوهرانشان کرده‌اند بآنها بدهید و اگر زنی هم از شما رفته و کافر شده دست از او بدارید و مهرش را مطالبه کنید ــ بعضی گفته‌اند آیات دادن مهر و نفقه با آیه سیف منسوخ شده و بعضی آنرا منسوخ ندانند زیرا بنا بر قول شیخ طوسی چون امر موقت بزمان صلح بوده و قریش نقض پیمان کرده‌اند موضوع منتفی شده و نسخ نیست در زمان صلح بایستی به پیمان وفادار بود و با نقض پیمان یا هنگام جنگ بدفاع و جهاد پرداخت.

هفدهم ــ وَ آیَةُ نَجواه (و آیه رازگوئی)

۱ ــ یا اَیها الَّذینَ آمَنُوا اِذا ناجَیْتُمُ‌الرَّسولَ فَقدّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجویکُم صَدَقَةً ذلِکَ خَیرٌ لَکُمْ واطْهَر وَاِنْ لَمْ تَجِدُوا فِاِنّ‌الله غفور رَحیمٌ آیه دوازدهم سوره مجادله ــ شما که ایمان دارید چون با پیغمبر راز گوئی کنید پیش از رازگوئی‌تان صدقه دهید این برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است و اگر نیابید خدا آمرزگار و رحیم است.

۲ ــ ءَاَشْفَقْتُمْ اَن تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نجویکم صَدَقاتٍ فاِذلم تَفْعلوا وتاب‌الله علیکم فَاقیمواالصَّلوةَ و آتُوا الزَّکوةَ وَاطیعُواالله وَ رَسُوله واللهّ خبیرٌ بما تعملون آیه سیزدهم از سوره مجادله.

اگر بیم دارید که پیش از رازگوئی‌تان صدقه دهید حال که نکردید و خدا بشما بخشید پس نماز کنید و زکوة بدهید و خدا و رسول را فرمان برید و خدا از اعمالی که میکنید آگاه است.

در تفسیر آمده که بسا اوقات گروهی از اهل مدینه که بعضی از آنها منافق و یا یهود بودند در محضر حضرت رسول ص میآمدند و مدّتها می‌نشستند و بدون رعایت ادب با هم سرگوشی حرف میزدند و بطعن و استهزاء بدیگران اشاره مینمودند و یا با خود پیغمبر مدتی بنجوی سخن میگفتند و ایجاد زحمت میکردند و بصحابه خاص که وارد میشدند جا نمیدادند و پیغمبر خدا شرم میداشتند که آنها را منع کنند برای انتباه آنها آیاتی نازل شد که چون طعام خوردند زود بیرون روند و جا را وسیع کنند و هر که با پیغمبر سرگوشی حرف زند صدقه دهد تا هم مزاحمت کم شود و هم بفقرا مساعدت شود و آنها که ندارند معاف بودند و گفته‌اند آیات متوالی سوره مجادله دستورهای اخلاقی است که همیشه باید مراعات شود و ادای صدقه مبنی بر استحباب و تخییر بوده و دلیلی بر نسخ وجود ندارد.

هیجدهم ــ کَذاکَ قِیامُ‌الّیل مُستطرٌ (و پاخاستن شب برای نماز)

۱ ــ یا اَیُّهَا اَلْمُزَّمِّلُ قُمِ‌اللّیلَ الاّ قلیلاً. نِصْفَهُ اَوا نقُصْ مِنْهُ قَلیلاً اَوْزِد عَلَیْهِ و رَتّلِ‌القُرآنَ ترتیلاً آیات اوّل سوره مزّمّل ــ ایجامه بخود پیچیده شب را جز اندکی پاخیز یک نیمه‌شب یا اندکی از آن کم کن یا بر آن بیفزا و قرآن را بتأنی بخوان.

۲ ــ اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اَنَّکَ تَقُومُ اَدْنی مِنْ ثُلُثَیِ‌الّیل و نِصْفه و ثُلثه وَ طائفة مِن‌الّذین مَعَکَ وَاللّهُ یُقَدّر اللیْلَ وَالنّهارَ. عَلِمَ اَنْ لَنْ تُحصُوهُ فَتابَ عَلیکم فَاقْرَؤُامّا تَیسّرَ مِنَ‌الْقُرْآنِ آیه بیستم از سوره مُزّمّل.

پروردگار تو میداند که تو کمتر از دو ثلث شب را پامیخیزی نصف و ثلث آن و گروهی که با تو هستند و خدا اندازه شب‌وروز را میداند و شما اندازه آنرا نمیدانید پس بر شما میبخشد پس بخوانید آنچه بر شما از قرآن میسّر است.

ابوالفتوح گوید قیام در شب در اصل نَفْل یا مستحّب بوده و در سوره اسراء آیه هفتادونهم خدا فرموده فَتَهَجّدْ به نافِلةً شب را بیدار باش برای فزونی (استحباب) ــ خلاصه کلام آنکه خداوند برسول خود فرموده شب برخیز و قرآن بخوان یا بقول بعضی نماز بخوان و مؤمنان هم پیروی میکردند و گاهی در شب بیداری زیاده‌روی میکردند که از کار روزانه باز میماندند و مریض میشدند خداوند بآنها با مهربانی تخفیف داده است بعضی گفته‌اند آیه دوّم آیات اول را نسخ کرده و بعضی دیگر گفته‌اند صلوات خمسه ناسخ هردو آیه است طبرسی گوید در ظاهر آیات چیزیکه دلالت بر نسخ باشد وجود ندارد قیام شب برای ادای نماز و خواندن قرآن مستحب مؤکّد است که مؤمنین هم رعایت میکنند.

نوزدهم ــ وزید آیةالاستیذان مااملکت (واذن خواستن مملوک (برای ورود بخلوتگاه))

۱ ــ یا اَیُّهَا اَلّذین آمَنوا لِیَسْتَأذِنکُم الّذینَ مَلَکَتْ اَیمانکم وَالّذینَ لَمْ یَبْلُغُوا الحُلمَ معکُمْ ثلثَ مَراتٍ مِن قَبْلِ صَلٰواةِ الفَجْرِ وَ حینَ تَضعُونَ ثِیابَکُم مِنَ‌الظّهیرَةِ و مِنْ بَعْدِ صَلٰوةِالعِشاء ثَلثُ عَورات آیه پنجاه‌وهشت سوره نور. شما که ایمان دارید کسانیکه مالکشان شده‌اید و کسانیکه از شما ببلوغ نرسیده‌اند (امر زناشوئی را نمی‌فهمند) باید سه وقت از شما اجازه بگیرید پیش از نماز صبحدم و هنگام نیمروز که جامه خویش را میگذارید، و بعد از نماز شبانگاه که سه وقت عورت (عریانی در خوابگاه) است برای شما ــ خداوند عالم پس از حکم محارم و غیرمحارم مقرّر فرموده که در سه هنگام که مرد و زن غالباً عریانند کنیزان و نابالغان وقت ورود بخوابگاه اجازه بگیرند و سایر اوقات مانعی نیست و برای خادمان و اطفالیکه بحد تشخیص رسیده‌اند در همه وقت اجازه ورود ضرورت دارد در مجمع البیان ذکری از منسوخ بودن آیه نیست بعضی گفته‌اند این آیه ناسخی ندارد ولی عملاً متروک شده واضح است که این آیه دستور اخلاقی و اجتماعی است که برای رعایت عفاف صادر شده و نسخ در آن وارد نیست و هیچ آیه دیگر که منافی این آیه باشد در قرآن وجود ندارد.

بیستم ــ و آیَةُالقِسمَةِالْفُضلی لِمَنْ حَضَروا (و آیه تقسیم کردن بهره بحاضران)

۱ ــ و اذا حضَرَالقسمة اوُلُوا القُربیٰ وَالْیَتامی وَالْمَساکینُ فَارزُقوهُم مِنهُ وَ قُولُوا لَهُمْ قولاً سدیْداً آیه هشتم از سوره نسآء ــ و چون خویشاوندان و یتیمان و مسکینان بر تقسیم حضور یافتند از آن روزیشان دهید و با آنها سخنی شایسته گوئید.

۲ ــ یُوصیکم‌الله فی اَوْلادِکُم لِلّذکر مثلُ حَظّ‌الاُنثیین آیه یازدهم سوره نسآء ــ خدا شما را درباره فرزندانتان سفارش میکند که

پسر را بهره مانند دو دختر دهید.

بعضی گفته‌اند آیه تقسیم با آیه میراث منسوخ است و دیگران گفته‌اند آیه تقسیم مستحّب موکّد است خطاب بوارثان و وقتی که بخویشان غیروارث و یتیمان و مسکینان که حاضرند چیزی بدهند و از آنها با گفتار نیک دلجوئی کنند و این آیه با آیه میراث مخالفتی ندارد و اغلب مردمان خیرخواه قبل از فوت وصیّت میکنند که بخویشان غیروارث و بی‌نوایان خیراتی برسانند یا از ثلث مال برای هریک سهمی معیّن میکنند و گاه وارثان خود بدادن خیرات اقدام میکنند و بعد ارث را تقسیم میکنند ــ جمع دو آیه تقسیم و میراث آنستکه هم بخویشان غیروارث و بیچارگان مساعدتی کنند و هم میراث را کما فرض‌الله قسمت کنند و نسخ مورد ندارد آیات وصیّت و میراث همه یک مقصد را نشان میدهند که مال متوفّی قسمتی به بیچارگان و ناتوانان خاصه خویشاوندان برسد و مابقی پس از انجام وصیّت و ادای دین مطابق امر الّهی تقسیم شود و وارثان هم از خیرات و مبرات و دستگیری بینوایان و خویشان کوتاهی نکنند.

تا اینجا آنچه برای شرح ابیات و تفسیر آیات از کلام بزرگان دین بنظر رسید بیان گردید و از خداوند عالم مسئلت دارم که همواره ما را بمحبّت و پیروی قران کریم و رسول اکرم و آل اطهار او موفق و پایدار بداراد.

در پایان متذکّر میدارد که دانستن معانی قران مجید و ادراک مطالب آسمانی آن برای هر مسلمان بلکه برای هر انسان با وجدان حلاوت‌بخش و سعادت آفرین است و هرچند فهم معنی بسیاری از آیات برای عموم حتی ساده‌ترین افراد آسان و دلپذیر و هدایت‌کننده است ولی برای آموختن بیشتر از آیات الّهی تحصیل علم و کسب فیض از عالمان و راهنمایان دین مبین ضرورت دارد ــ امروزه که نعمت دانش در دسترس همگان قرار گرفته و همه بدنبال یادگرفتن میروند بسیاری از جوانان و دانشجویان خاصّه آنانکه از خاندان دیانت هستند از آیات قرآن سؤالاتی میکنند که معلوم میشود تشنه فهمیدن کلام الّهی میباشند و بهراهنمایانی نیاز دارند که آنها را سیراب کنند ولی کسانی میتوانند راهنمائی جوانان امروز را بعهده گیرند و از طریق تعلیم معانی قران نیروی ایمان را در نهاد آنان تقویت کنند که علاوه بر دانستن علوم سابق و آراستگی بزیور تقوی از دانش جدید نیز بهره‌مند باشند تا بتوانند بزبان جوانان با آنها سخن گویند بنابراین سزاوار است که علماء اعلام برای تربیت اینگونه راهنمایان عالم و با فضیلت که برای تفهیم معانی قران بنسل حاضر توانائی داشته باشند سعی وافی مبذول فرمایند.

بسم الله الرحمن الرحیم

«ابن سیّدالناس و کتاب « عیون الاثر»
۶۷۱ ـ ۷۳۴ هـ. ق

دکتر محمود مهدوی دامغانی

«الحمدلله الذی منّ علینا بمحمد (ص) دون الامم الماضیة والقرون السالفة بقدرته التی لاتعجزعن شیء وان عظم اللهم فصلّ علی محمد امینک علی وحیک ونجیّک من خلقک وصفیک من عبادک، امام الرحمه وقائد الخیر ومفتاح البرکة»[1]

عنایت و رحمت پروردگار بزرگ چنان جاذبه و کششی در وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) فراهم آورده است، که امواج اخلاص و سرسپردگی نسبت به‌آن حضرت همواره در خروش است. یکی از نمونه‌های توجه عمیق مسلمانان در مورد نبی اکرم این است که در نگارش و نشر زندگی‌نامه و ثبت اختصاصات جسمی و اخلاقی حضرتش براستی همت ورزیده‌اند و کتابهای فراوان تألیف کرده‌اند آن چنان که امروز هر مسلمانی که بخواهد می‌تواند از جزئیات زندگانی پیشوای گرامی خود آگاه گردد. با آنکه شرح حال برخی از پیامبران بزرگ در پردهٔ از مجهولات قرار دارد این نکته را نباید فراموش کرد که در کتابهای اسلامی می‌توان حتی ترانه‌ها و باصطلاح لالائی‌هایی که مادر و خواهر رضاعی پیامبر بزرگوار برایش می‌خوانده‌اند ملاحظه نمود همچنین می‌توان دانست که مثلاً رسول کریم در سه ماهگی سینه‌خیز می‌کرد و در پنج ماهگی یارای ایستادن داشته است و در هفت ماهگی در حالیکه دست از دیوار می‌گرفته است گام برمی‌داشته است[2]. فراموش نشود که مقصودم درستی یا نادرستی برخی از این مطالب نیست بلکه منظورم نشان دادن نمونه‌های اهتمام مسلمانان در جمع‌آوری امور مربوط به‌زندگانی حضرت ختمی مرتبت است. برخی از کتابهای مربوط به‌این موضوع از شهرت فراوان برخوردار است مانند مغازی ابن اسحاق و واقدی و سیره ابن هشام، برخی دیگر در عین ارزندگی شهرت چندانی ندارد. در این مقاله یکی از کتابهای ارزشمند که در این موضوع نوشته شده و از آثار قرن هشتم هجری است و بنام «عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل والسیر» معروف است و شرح حال «ابن سیدالناس» نویسنده آن بر خوانندگان گرامی عرضه میشود ـ .

«ابن سیدالناس» ـ . یکی از خانواده‌های علمی اندلس که گروهی از ایشان به‌قاهره کوچیده‌اند خاندانی است که ملقب به‌ابن سیدالناس بوده‌اند. در کتابهای تذکره و رجال قرن هشتم به‌چهار برادر برمی‌خوریم که نامشان محمد و نام پدر و پدربزرگشان هم «محمد» است و همگی هم ملقب به‌همان لقب هستند.[3]

این گونه نامگذاری در ایران هم کم و بیش معمول بوده است، چنانکه نام غزالی و نام پدرش «محمد» است. گاه اشخاصی دیده می‌شوند که نام پنج تا شش نفر از پدرانشان بطور پیاپی «محمد» است مانند شرف الدین بکری و محمد بخاری عجمی که دومی بدون تردید ایرانی است.[4]

این هم خود نمونه‌یی از احترامی است که مردم مسلمان به‌نام مقدس حضرت ختمی مرتبت می‌نهاده‌اند. در بسیاری از کتاب‌های رجال و تذکره نویسندگان بمنظور تیمن و تبرک نخست اسامی افرادی را آورده‌اند که نامشان «محمد» بوده است برای نمونه می‌توان به‌الوافی بالوفیات صفدی اشاره نمود که این مطلب را رعایت کرده است. اشاره به‌این نکته هم خالی از

---

۱ ـ بخشی از دومین دعای صحیفه مبارکه سجادیه.

۲ ـ مراجعه شود به‌صفحات ۲۲۴ تا ۲۲۶ ج ۱ کتاب تاریخ الخمیس تألیف شیخ حسین دیار بکری از علمای قرن دهم چاپ بیروت.

۳ ـ مراجعه کنید به‌صفحات ۳۳۰ تلا ۳۳۵ جلد چهارم الدررالکامنه فی اعیان الماه الثامنه تألیف ابن حجر عسقلانی چاپ مصر ـ

۴ ـ مراجعه کنید به‌ص ۲۸۳ ج ۱ الوافی بالوفیات صفدی و ص ۲۶۰ ج ۲ البدر الطالع شوکانی چاپ مصر.

فایده نیست که گاه به‌کتابهایی برمی‌خوریم که در آنها فقط شرح حال کسانی آمده است که نامشان محمد بوده است[5]. این توضیح باین منظور داده شد که این چهار برادر را با یکدیگر اشتباه نکنیم. البته هر یک از ایشان کنیه‌یی دارد که بآن وسیله شناخته می‌شود. و معروف‌تر برادران مذکور همین شخص مورد نظر ماست که دارای کنیه و لقب «ابوالفتح فتح الدین» است.

بنابر آنچه که غالب مورخان و تذکره‌نویسان نوشته‌اند ابوالفتح در ذی‌قعده یا ذی‌حجه ۶۷۱ هجری قمری متولد شده و در شنبه یازدهم شعبان ۷۳۴ پس از شصت و سه سال زندگی در قاهره در گذشته است.

«رزنتال» خاورشناس معروف هم در مقاله خود تاریخ تولد او را چهاردهم ذیقعده ۶۷۱ هجری مطابق ژوئن ۱۲۷۳ میلادی نوشته است[۶]، محل تولد ابن سیدالناس را بیشتر مورخان قاهره می‌دانند. در منابع فارسی تا آنجا که این بنده دست یافته است، نویسندگان نامه دانشوران ناصری نسبتاً مفصل و مرحوم دهخدا بطور خلاصه درباره ابن سیدالناس مطالبی نوشته‌اند[۷].

مرحوم دهخدا از تاریخ تولد او سخنی بمیان نیاورده است، نویسندگان نامه دانشوران هم چون در آغاز گفتار خود مطالب ابن حجر در دُررالکامنه را ترجمه نموده‌اند همان سال ۶۷۱ را برگزیده‌اند. اما در بعضی از کتابهای عصر حاضر تولد او را بسال ۶۶۱ دانسته‌اند که در این صورت ده سال بعمر او افزوده می‌شود[۸]. مترجمان دائره‌المعارف اسلام به‌عربی باین نکته توجه داشته و نوشته‌اند و گفته شده است که سال تولد او ۶۶۱ هجری است»[۹].

نزدیک‌ترین منبع بزمان ابن سیدالناس کتاب الوافی بالوفیات صفدی است، صفدی از شاگردان ابن سید الناس بوده و با او معاشرت ممتد داشته و شرح حال استاد را بطور مفصل در جلد اول کتاب خود ثبت نموده است[۱۰]، هرچند صفدی سال تولد استاد خود را ننوشته است ولی در گفتار او قرینه‌ای وجود دارد که مؤید تولد ابن سیدالناس در ۶۶۱ هجری است، زیرا در ص ۲۹۰ ج ۱ الوافی چنین آورده است «در سال ۶۷۵ برای استماع حضوری حدیث به‌حلقه درس قاضی شمس‌الدین محمدبن عماد پیوست» اگر تولد او در ۶۷۱ باشد در این هنگام چهار ساله بوده است و بعید است که کودکان چهار ساله برای استماع حدیث در درس اساتید بزرگ حاضر شوند، و حال آنکه در فرض دوم ۱۴ ساله بوده و حضور در حلقه تدریس حدیث در این سن و سال امری عادی است.

دوره کودکی و نوجوانی ابن سیدالناس در قاهره سپری شده است و با توجه بموقعیت علمی و امکانات رفاهی خانواده علوم و فنون متداول عصر را بخوبی آموخته است و سپس برای تکمیل معلومات بمسافرت پرداخته است.

در سال ۶۹۰ هجری بمنظور درک محضر استادان و مشایخ حدیث به‌دمشق رفته است. هرچند موفق نشده است که «فخر بخاری» بزرگ استاد حدیث را درک کند و دو شب پیش از ورود او به‌دمشق «فخر» درگذشته است، موضوع این سفر و کثرت استادانی که ابن سیدالناس از ایشان بهره‌مند گردید. در منابع مختلف آمده است، و اگرچه مبالغه‌آمیز بنظر می‌رسد اما استادانش را در حدود هزار نفر دانسته‌اند[۱۱]. علاوه بر خوشه‌چینی از محضر استادان بزرگ کتابخانه ارزشمندی هم از لحاظ کمی و کیفی در اختیار داشته است که امهات کتب آن را پدرش از اندلس با خود به‌قاهره آورده بوده است، شوکانی اسامی پاره‌یی از این کتاب‌ها را بر شمرده است[۱۲].

درباره علوم و فنون مختلف این دانشمند، شاید بهتر آن باشد که به‌تلخیص و ترجمه کوتاهی از گفته‌های مورخان و

۵ ــ مانند کتاب «المحمدون من الشعراء» قفطی که در آن فقط شرح حال شاعرانی آمده است که نامشان «محمد» بوده است.

۶ ــ F, Rosenthal, Evcyclopedie de l'islam, tome 3 p, 957

۷ ــ مراجعه شود به‌صفحات ۵۲ تا ۶۰ ج ۷ نامه دانشوران چاپ دارالفکر قم و ص ۳۲۱ ج آ، ابوسعید لغت‌نامه.

۸ ــ ص ۱۲۵ معجم المطبوعات العربیه والمعربه تألیف یوسف الیان سرکیس چاپ ۱۹۲۸ مصر.

۹ ــ ص ۲۰۱ ج ۱ دائره المعارف الاسلامیه چاپ ۱۹۳۳ مصر.

۱۰ ــ صفحات ۲۸۹ تا ۳۱۱ ج ۱ الوافی بالوفیات صفدی چاپ Hellmut, Ritter.

۱۱ ــ فوات الوفیات ابن شاکر کتبی ص ۳۴۴ ج ۲ چاپ مصر.

۱۲ ــ البدر الطالع، شوکانی ص ۲۵۰ ج ۲ چاپ مصر.

تذکره نویسان بزرگ استشهاد شود. سبکی، مؤلف طبقات الشافعیه که هنگام مرگ ابن سیدالناس هفت ساله بوده و کتابش از کتب مورد اعتماد و مأخذ است درباره او چنین می‌نویسد. «ذهبی، که از شیوخ و اساتید ماست می‌گوید، ابن سیدالناس در آنچه از حدیث نقل کرده صادق و مورد اعتماد است، هر چرا که او آورده باشد حجت و دلیل بحساب می‌آید، در هنر و هنرمندی صاحب نظر و ذوق و در علم رجال و طبقات مختلف ایشان صاحب بصیرت است، شیخ علم الدین برزالی درباره‌اش گفته است که او از ارکان علمی شناخت حدیث و حفظ و ضبط آنست، در شناخت احادیث درست و نادرست از یکدیگر کم‌نظیر است، سیره و زندگانی حضرت رسول را نیک آموخته و در آن مورد حضور ذهن دارد، بهره‌اش در ادب و فرهنگ عرب وافرو شعرش بسیار زیبا و دل‌انگیز و نثرش سخت استوار است»[۱۳]. این نکته را هم بخاطر داشته باشیم که ذکر نام و اهمیت مقام ابن سیدالناس در طبقات الشافعیه مذهب او را هم که شافعی است روشن می‌کند.

یافعی، مورخ و رجالی قرن هشتم هجری (در گذشته ۷۶۸ هجری) ذیل وقایع سال ۷۳۴ درباره ابن سیدالناس چنین آورده است. «در این سال حافظ بزرگ حدیث و مرد دانشمند و هنرمند، فتح الدین ابوالفتح درگذشت، از گروه زیادی روایت حدیث نموده و مسافرتها کرده و احادیث را جمع‌آوری کرده است، نظم و نثرش هر دو ارزشمند و معرفتش بعلم رجال در خور تحسین و میزان حفظ او از احادیث فراوان و خطش در کمال پسندیدگی است»[۱۴].

موقعیت علمی و خانوادگی موجب آمد، تا ابن سیدالناس در جوانی باستادی کرسی حدیث مدرسه ظاهریه قاهره نائل آید، این مدرسه در قرن هفتم از مدارس مهم و پراعتبار مصر بوده و برای اطلاع از اهمیت آن باید به منابعی مانند حسن المحاضره سیوطی مراجعه نمود[۱۵].

علاوه بر سمت تدریس عهده‌دار تولیت و ایراد خطبه در برخی از مساجد قاهره هم بوده است ابن سیدالناس مورد احترام امرا و فرمانروایان مصر بوده و گاه احترام فوق‌العاده برای او ملحوظ می‌شده است، چنانکه صفدی می‌نویسد هنگامی که او را به‌سلطان حسام الدین لاجین معرفی نمودند، او را از زمین بوسیدن معاف داشت و برایش از جای برخاست و در کنار خویش جایش داد، و پس از آنکه قصیده‌ای را که سروده بود شنید دستور داد تا در دیوان انشاء برایش منصبی تعیین نمایند، اما او از پذیرش آن سمت پوزش خواست و بدستور حسام الدین لاجین برایش شهریه مستمر تعیین و پرداخت گردید[۱۶].

«شعر و شاعری ابن سیدالناس» ـ همان طور که قبلاً اشاره شد، ابن سیدالناس در نظم و نثر توانا بوده و در منابع مختلف از او بعنوان شاعری چیره‌دست یاد شده است، و در غالب کتبی که شرح حال او را نوشته‌اند ابیاتی از شعرش بشاهد آورده‌اند. با این همه دیوان مرتبی از او در دست نیست، مهمترین اثر شعری او قصائدی است که در عرض اخلاص و ادب به‌حضرت ختمی مرتبت سروده است و این مجموعه به‌نام «بشری اللبیب فی ذکری الحبیب» معروف است[۱۷]. یکی از این قصائد بوسیله کوسیگارتن در سال ۱۸۱۵ میلادی چاپ شده است[۱۸] متأسفانه این قصیده در اختیارم نبود که بتوانم نمونه‌ای از آن بیاورم. علاوه بر این قصاید، نمونه‌هایی از غزل او در کتابها ارائه داده شده است که از جمله سه مورد از آن را سبکی در طبقات الشافعیه آورده است که دو تای آن «هائیه» و یکی «بائیه» است. و در پایان این گفتار نمونه‌ای از آن را ملاحظه خواهید فرمود. صفدی نمونه‌های مختلف از غزل و اخوانیات او را در کتاب خود آورده است، چون متبحر در حدیث بوده و متمسک به‌اخبار، در شعر خود اشاراتی باهمیت حدیث و لزوم اجتناب از رای در قبال نص و اجماع دارد.

در شعر او، گاه مناجات با پروردگار و باصطلاح زهدیات هم دیده می‌شود مانند این ابیات:

فقری لمعروفک المعروف یغنینی ... یامن ارجّیه والتقصیر یرجینی
ان أوبقتنی الخطایا عن مدی شرف ... نجا بادراکه الناجون من دونی
وغض من املی ماساء من عملی ... فان لی حسن ظن فیک یکفینی

---

۱۳ ـ طبقات الشافعیه، سبکی، ص ۲۶۹ ج ۹ چاپ مصر. ۱۴ ـ مرآه الجنان، یافعی ص ۲۹۱ ج ۴ چاپ حیدرآباد دکن.

۱۵ ـ حسن المحاضره، سیوطی ج ۲ ص ۱۴۵ چاپ مصر. ۱۶ ـ الوافی بالوفیات، صفدی ج ۱ ص ۲۹۲.

۱۷ ـ الاعلام، خیراکلدین زرکلی ج ۷ ص ۲۶۳. ۱۸ ـ Kosegarten و مراجعه شود بدایرة‌المعارف الاسلامیه ج ۱ ص ۲۰۱.

«نیاز من به‌نیکی معروف تو مرا بی‌نیاز ساخته است، ای کسی که امیدم باوست اگرچه گناهم مرا از او دور می‌سازد، اگر گناهان من مرا از رسیدن به‌شرفی که گناهکاران دیگر بآن رسیده‌اند باز دارد، و کردارهای زشت من از آرزویم بکاهد، در عین حال به‌تو حسن ظنی دارم که همان مرا بسنده است»[۱۹] اشاره به‌این مطلب هم بد نیست، کـه در شعـر ابـن سیدالناس حملاتـی به‌صوفیه دیده میشود و نمونه‌ای از آن را که ابن شاکر کتبی نقل نموده نویسندگان نامه دانشوران هم برگزیده و ترجمه کرده‌اند که چون مواردی از آن خارج موضوع مقاله است از ذکر آن خودداری می‌شود[۲۰].

گفتار درباره شاعری ابـن سیدالناس را بـا آوردن چند بـیت از قصیده‌اش کـه در غزل سروده است و در بسیاری از مراجع چند بیت از آن را بعنوان شاهد از شعر او آورده‌اند تمام می‌کنیم.

لاتـطلبوا فـی الحـب ثـارمتیم فـالموت مـن شرع الغـرام شروعه
عن ساکـنی الوادی سقته مـدامعی حـدث حـدیثا طـاب لی مسموعه
افـدی الذی عنت الوجـوه لحبه اذحـل مـعنی الحسن فـیه جمیعـه
البدر مـن کـلف بـه کـلف بـه والغصن مـن عطف علیه خضوعه
اهواه، مـعسول المراشف واللمی حلو الحـدیث ظـریفه مـطبوعه
دارت رحیق لحـاظه فـلنا بـهـا سکر، یـجل عن المدام صنیعـه
یـجنی، فـاضمر عتبه، فـاذا، بـدا فـجماله، مـما جناه شفیعـه

«در عشق، خونخواهی نکنید، زیرا در ره عشق مرگ نخستین مرحله است، از ساکنان وادی که اشکهـایم آنـرا سیراب کند، سخنی گوی که شنیدنش بر من گواراست، فدای آن کس شوم، که بزرگان بـرای عشقش سرفـرود آورده‌انـد، زیـرا همه خوبی‌ها در وجودش گرد آمده است، لکه‌های ماه روشن از شیفتگی باوست و خمیدگی شاخ درخت برای اظهار فروتنی بـه‌او، دوستش میدارم، لبان گلگونش با عسل آمیخته و گفتارش شیرین و پسندیـده است، بـاده نگاهش روان شد و از آن چنان مست شدم که از مستی شراب بالاتر است، اگرچه بی‌وفائی می‌کند اما من آن را در دل پنهان میدارم و هرگاه که ظاهر میشود زیبائیش بی‌مهریش را شفاعت می‌کند»[۲۱]

آثار دیگر ابن سیدالناس» ــ. پیش از آنکه کتاب عیون الاثر و اهمیت آن را بررسی کـنیم، مـناسب است کـه بـه‌دیگر تألیفات نویسنده اشاره شود، با توجه بمقام علمی ابن سیدالناس در حدیث، شرحی بـر بـخشی از صحیح تـرمذی از او بـاقی مانده که موسوم به «النفح الشذی فی سرح الترمذی» است که در آن از آغاز تا مبحث نماز صحیح تـرمذی را شرح کـرده و دو جلد است[۲۲]، این کتاب ظاهراً هنوز هم چاپ نشده است. در فقه شافعی هم از او رساله‌یی در پاسخ پرسش‌های مردی بنام شیخ ابوحسن صغیر در دست است که موسوم به «الدر النثیر» است. عمر رضا کحاله در معجم المولفین از این کتاب یاد کرده است. کتاب عیون الاثر را شخصاً خلاصه نموده و «نورالعیون» نامگذاری کرده است. زرکلی در الاعلام دو کـتاب دیگر هم بـرای او شمرده است که موسوم به «تحصیل الاصابه فی تفضیل الصحابه» و «المقامات العلیه فی الکرامات الجلیه‌اند».

لازم بتذکر است که ابن عماد می‌نویسد، ابن سیدالناس کتابی در منع فروش کنیزانی که دارای اولادند، تألیف نموده که کتابی بزرگ بوده و دلالت بر کثرت دانش او می‌کند[۲۳]، اما ظاهراً ابن عماد اشتباه نموده است، زیرا سبکی در طبقات الشافعیه می‌نویسد که این کتاب را پدربزرگ ابن سیدالناس نوشته است، با در نظر گرفتن فاصله میان ابـن عماد و ابـن سیدالناس کـه حدود ۴۰۰ سال است و با توجه باینکه پدر و پدربزرگ ابوالفتح هم ملقب به ابن سیدالناس بوده‌اند و با در نظر گـرفتن ایـنکه

۱۹ ــ فوات الوفیات ابن شاکر کتبی ص ۳۴۹ ج ۲ چاپ مصر.
۲۰ ــ مراجعه شود بماخذ سابق و ص ۵۸ ج ۷ نامه دانشوران چاپ قم.
۲۱ ــ الوافی بالوفیات، صفدی، ص ۳۰۴ ج ۱.
۲۲ ــ معجم المولفین، عمررضا کحاله، ص ۲۷۰ ج ۱۱ چاپ دمشق ۱۹۶۰ میلادی.
۲۳ ــ شذرات الذهب، ابن العماد، ص ۱۰۸ ج ۲ چاپ بیروت.

سبکی تقریباً معاصر با ابوالفتح است قاعده بر این است که سخن سبکی را بپذیریم: بهرحال موضوع این کتاب که نموداری دیگر از تلاشهای پی‌گیر اسلام و مسلمانان برای آزادگی بردگان است درخور توجه است. ناشران عیون الاثر در مقدمه کتاب بدون توجه این سخن ابن عماد را نقل کرده و متعرض گفتار سبکی نشده‌اند.

از هنرهای عمده ابن سیدالناس خوشنویسی بوده است که مورد اتفاق همه تذکره نویسان است، و بهرسم‌الخط های مغربی و مشرقی آشنایی کامل داشته است.

کتاب عیون الاثر ــ. مهمتر و ارزنده‌تر اثر ابن سیدالناس این کتاب است که در طول مدت نزدیک بههفت قرن که از تألیف آن میگذرد مورد توجه و علاقه دانشمندان و دانشجویان بوده است. بر این کتاب چند شرح نوشته شده و برای سهولت فراگیری تمام آن بشعر عربی هم درآمده است. در این مورد حاجی خلیفه در کشف‌الظنون مطالبی دارد که ترجمه مختصر آن چنین است. «برهان الدین ابراهیم‌بن محمد حلبی در گذشته ۸۴۱ هجری قمری تعلیقاتی بر آن نوشته و آن را نورالنبراس فی شرح سیرة ابن سیدالناس نامیده است. محمدبن یونس شافعی در گذشته ۸۴۵ هجری قمری هم تمام آن را بنظم عربی سروده است»[۲۴] با مراجعه به‌تعلیقاتی که در آخر جلد دوم کتاب عیون الاثر آمده است با یکی دو شرح دیگر هم که بر این کتاب خورده است آشنا میشویم. چنانچه از کتابی به‌نام «الاقتباس لحل مشکل سیرة ابن سیدالناس» نام برده شده است. علاوه بر محمدبن یونس شافعی شاعر دیگری هم به‌نام «فتح‌الدین نابلسی» کتاب را در ۹ هزار بیت عربی بنظم درآورده و نام آن را «فتح القریب فی سیرة الحبیب» گذاشته است. متأسفانه هیچیک از این دو مجموعه شعر در اختیارم نبود تا بتوانم نمونه‌هایی از آنها عرضه نمایم. با توجه باین مطلب که فتح‌الدین نابلسی درگذشتهٔ سال ۷۹۳ هجری قمری است و فاصله میان مرگ او و ابن سیدالناس ۶۰ سال است می‌توان باهمیت و ارزش کتاب عیون الاثر پی برد که تا چه اندازه مورد توجه مردم بوده است. کتاب عیون الاثر در دارالمعرفه بیروت در دو جلد بقطع وزیری و مجموعاً ۶۶۸ صفحه چاپ شده است مقدمه کوتاهی در چند سطر از طرف ناشر در مورد مقابله کتاب با چند نسخه نوشته شده است و نیز شرح حال مختصری از ابن سیدالناس بدون هیچگونه اظهارنظر با استفاده از شذرات الذهب وذیل تذکرة الحفّاظ ذهبی و ذیل طبقات الحفاظ سیوطی آمده است. از کارهای خوبی که در چاپ این کتاب رعایت شده این است که در آخر جلد دوم اختلاف نسخی که در اختیار ناشر بوده با نسخه اساس نقل شده است.

از مواردی که در اصل این تألیف قابل توجه و ذکر است یکی این است که ابن سیدالناس در آخر کتاب صورتی از کتابهایی که برای نوشتن عیون الاثر به‌آنها مراجعه نموده داده است. این کتابها که بالغ بر ۲۰ عددند شامل برخی از کتابهای مهم صحاح و سنن هستند مانند صحیح بخاری و مسلم و سنن ابوداود و ابن ماجه و نسائی و جامع ترمذی و اخبار طبرانی و برخی از کتابهای مهم سیره و تاریخ اسلام مانند سیره ابن اسحق و طبقات ابن سعد و مغازی موسی بن عقبه و محمدبن عائد قرشی و ابوبسر دولابی و قاضی عیاض و سهیلی و ابویعلی موصلی. ابن سیدالناس سلسله اسناد خود را هم ذکر میکند و با توجه باینکه این کتاب را فقط در مدت ۲۰ روز تألیف کرده است می‌توان به‌استعداد زیاد و حضور ذهن او پی برد. عیون الاثر از لحاظ کمیت سیره متوسطی است که نه در آن اطناب برخی از کتب سیره دیده میشود و نه چندان مجمل است که امور مهمی از زندگی و سیره حضرت ختمی مرتبت و تاریخ اسلام از آن حذف شده باشد. علت اختصار نسبی این کتاب با مقایسه با معروف‌ترین سیره‌ها که سیره ابن هشام است در حذف زواید و مخصوصاً اشعار فراوانی است که امروز بحث صحت و یاسقم انتساب آنها به‌سرایندگان بحث جالبی است. و نمی‌توان در آن باره بطور قطع اظهار نظر نمود و این موضوع بی‌ارتباط با دقت نظر ابن سیدالناس نیست. در این جا بعنوان مثال و برای نمونه یادآور میشوم که در سیره ابن‌هشام در مبحث مرگ عبدالمطلب مقدار نسبةً زیادی شعر بعنوان مرثیه آورده شده که عبارت است از مراثی دختران عبدالمطلب صفیه و بره و عاتکه و ام حکیم و امیه واروی و قصیده رائیه مفصل حذیفه پسر غانم و مجموعاً دوازده صفحه از جلد اول سیره ابن هشام است. جالب آنکه خود ابن هشام هم می‌نویسد «هیچیک از شعرشناسان این ابیات را نمی‌شناسند ولی چون محمدبن سعید بن مسیب آنها را نقل

---

۲۴ ــ کشف الظنون حاجی خلیفه ج ۲ ص ۱۱۳ چاپ افست تهران.

نموده است ما هم نقل نمودیم». در صورتیکه در عیون الاثر موضوع وفات عبدالمطلب با ذکر برخی از اختلافات فقط در یک صفحه آمده است ظاهراً برای اطلاع از سیره آوردن مقدار زیادی شعر که صحت و سقم آن معلوم نیست ضرورتی ندارد.[۲۵]

همچنین هنگام ذکر ارتحال حضرت ختمی مرتبت ابن سیدالناس از نقل مراثی خودداری نموده است درحالیکه در سیره ابن هشام مراثی متعددی که در مرگ حضرت سروده شده است جمع‌آوری شده است. البته در این مورد نقل برخی از مراثی مانند مرثیه دالیه حسان بن ثابت انصاری که بی‌شک از شاهکارهای ادب عرب در صدر اسلام است شاید ضروری باشد و پاسخگوی برخی از نویسندگان اخیر و معاصر که در مورد ادب عرب در دهه‌های نخستین قرن اول هجری بدیده تردید می‌نگرند. مورد دیگری که اشاره بآن سودمند است مسأله نسب و نسب‌نامه حضرت ختمی مرتبت است که برخی از سیره‌نویسان و از جمله ابن هشام در آن مورد بطور مفصل وارد بحث شده و تلاش کرده‌اند که نسب‌نامه رسول‌الله را تا حضرت ابراهیم و گاه تا حضرت نوح نقل نمایند چنانکه در سیره ابن هشام این مبحث ۵۰ صفحه است در حالیکه ابن سیدالناس این مطلب را در چند سطر خلاصه نموده است. و اگر بدیده انصاف بنگریم این پیامبر بزرگوار است که «شرف آل و خاندان و تبار است» و بقول شاعر عرب.

کم من اب قد علا بابن ذری شرف   کما علت برسول الله عدنان

در عین حال چنین نیست که ابن سیدالناس تعصبی در ارائه ندادن نمونه‌های شعری داشته باشد. بلکه گاه گاه و بیشتر ضمن بیان جنگ‌ها، برخی از اشعار سروده شده را نقل می‌نماید که برای مثال می‌توان بقصیده رائیه جناب حمزه سیدالشهداء در جنگ بدر اشاره نمود.[۲۶] روی همرفته با آنکه عیون الاثر یک دوره سیره کامل حضرت رسول است از لحاظ کمیت نصف سیره ابن هشام است چنانچه این در دو جلد و آن در چهار مجلد چاپ شده است. ابن سیدالناس در مقدمه جلد اول مواردی را که مورخان از کارهای علمی ابن اسحق و واقدی انتقاد نموده‌اند نقل نموده و آن را بررسی کرده و در هر مورد که لازم دانسته است منصفانه از هر دو دفاع کرده است. و اعتراض و انتقاد را مستدلاً رد کرده است. همچنین طبق روشی که معمول بوده است برای کلمات مخصوصی رمزهایی انتخاب کرده و بکار برده است، چنانچه از افرادی که در بدر شرکت کرده‌اند بصورت «ب» و از اهل احد بصورت «ا» استفاده نموده است.

اینک برای نمونه قسمت کوتاهی از این کتاب را که مربوط به‌نخستین افرادی است که مسلمان شده‌اند با حذف اسناد و اختصار ترجمه می‌کنیم.

«آن چنان که اخبار دلالت دارد، نخستین فردی که به‌حضرت ختمی مرتبت ایمان آورد خدیجه است از ابورافع هم روایت شده است که پیامبر صلوات الله علیه روز دوشنبه مبعوث گردید و در بامداد همان روز نمازگزارد، و خدیجه شامگاه همان روز ایمان آورد و نمازگزارد، و علی (ع) فردای آن روز که سه‌شنبه بود ایمان آورد و نماز گزارد: اما گروه دیگری از راویان مورد اعتماد همچون سلمان ابی‌ذر، مقداد، خباب، جابر، ابوسعید خدری و زیدبن ارقم بطور اتفاق گفته‌اند که نخستین کسی که ایمان آورد و مسلمان شد علی علیه السلام است، ابن اسحق هم از قول ابن شهاب همین مطلب را آورده است ولی اضافه می‌کند که منظور نخستین مرد است که مسلمان شده و دومین مسلمان است زیرا خدیجه پیش از اُو مسلمان شده است، و سپس دو برادر علی علیه السلام، جعفر و عقیل ایمان آوردند، عمرعلی علیه السلام هنگامی که مسلمان شد مورد اختلاف است گروهی هشت سال، گروه دیگری دوازده سال و برخی ده سال و جماعتی دیگر پانزده سال نقل کرده‌اند، ابن اسحق می‌گوید از نعمت‌هایی که خداوند بر علی ارزانی داشته یکی این است که او پیش از اسلام و بعثت حضرت رسول در خانواده آن حضرت میزیست زیرا قریش به‌تنگ سالی سختی دشوار شدند و ابوطالب دارای عائله زیادی بود رسول خدا به‌عموی دیگر خود عباس فرمود، تو از مرفه‌ترین مردم بنی هاشمی، و برادرت ابوطالب سخت گرفتار و عائله‌مند است، و می‌بینی که مردم چه گرفتارند. بیا با هم نزد او برویم و برخی از عائله او را تعهد کنیم تا بار او سبک‌تر گردد، من یکی از پسران و تو پسر دیگری را

---

۲۵ ــ لطفاً برای اطلاع مراجعه فرمایید به‌صفحات ۱۷۸ تا ۱۸۹ ج ۱ سیره چاپ مصر ۱۳۵۵ ق و ص ۳۹ ج ۱ عیون الاثر.

۲۶ ــ مراجعه فرمایند به ص ۲۸۸ جلد اول عیون الاثر چاپ بیروت.

سرپرستی کنیم. عباس پذیرفت و همراه رسول خدا نزد ابوطالب رفتند و نیت خود را باو گفتند. ابوطالب گفت، عقیل را برای من بگذارید و هر چه میخواهید انجام دهید، برخی هم گفته‌اند که ابوطالب گفت عقیل و طالب را برای من بگذارید، رسول خدا علی را برگزید و عباس جعفر را. و علی همواره با رسول خدا بود و هنگامیکه آن حضرت بـه‌رسالت بـرانگیخته شد علی از او پیروی کرد و بآن حضرت گروید و او را تصدیق نمود، و جعفر هم با عباس می‌زیست و چون جعفر مسلمان شد عباس بـی‌نـیاز گردید. و از عفیف کندی که از دوستان عباس عموی حضرت رسول است چنین نقل شده است کـه مـی‌گـفت، عباس بـن عبدالمطلب از دوستان من بود و برای خرید عطر به‌یمن رفت و آمد می‌کرد و در هنگام موسم عطر می‌فروخت، روزی در منی نزد عباس نشسته بودم مردی وارسته و ورزیده نزد او آمد و وضو گرفت و پاخاست و نـماز گـزارد ـ ، سپس بـانویی بـیامد و همچنان وضو بساخت و نمازگزارد و نوجوانی تازه رسیده نیز بیامد و وضو بساخت و نماز گزارد، گفتم عباس ایـن چـه آیـین است؟ گفت آیین برادرزاده‌ام محمد بن عبدالله است که می‌گوید خدایش به‌پیامبری برانگیخته است، این هم بـرادرزاده دیگرم علی بن ابیطالب است که از او پیروی نموده و آیینش را پذیرفته است، و این بانو هم خدیجه همسر محمد است که آیـین شوهر خویش را پیروی می‌کند. پس از مدتها که عفیف مسلمان و در مسلمانی استوار شد همواره می‌گـفت «ای کـاش مـن چهـارمی ایشان بودم» ـ .

ابن اسحق از قول یکی از علما چنین نوشته است که در آغاز بعثت، چـون هنگام نـماز مـی‌رسید رسول خـدا و علی (علیهما السلام) به‌یکی از دره‌های مکه می‌رفتند، و دو نفری نمازهای روزانه خود را می‌گزاردند و شامگاه بازمی‌گشتند، و این کار را پوشیده از همگان حتی ابوطالب و عموهای دیگر خود انجام می‌دادند، مدتی گـذشت تـا آنکه ابـوطالب روزی بـر آن دو گذشت و ایشان را در حال نماز بدید، به‌رسول خدا گفت ای برادرزاده این چه آیینی است که بآن گـرویده‌ای؟ فـرمود، ای عمو این آیین خدایی و فرشتگان و فرستادگان او و آیین پدرمان ابراهیم است. و گویا فرموده است که خدا مرا بـرای بـندگان خـود به‌پیامبری برانگیخته است و تو ای عمو شایسته‌تر کسی هستی که برایت خیرخـواهی کـنم و بـه‌رستگاری فـراخوانمت، و سزاوارترین فردی هستی که مرا اجابت کند و در نشر آیینم یاریم دهد. ابوطالب گفت همچنین است ای برادرزاده گرامی، امـا من نمی‌توانم از دین پدران خود و آنچه ایشان برآن بوده‌اند دست بردارم. اما سوگند بخدا تا هنگامی که زنده باشم هیچ چیز کـه آن را نپسندی بتو نخواهد رسید. و هم گفته‌اند که ابوطالب به‌فرزند خود علی گفت، پسرکم این آیـینی کـه بـآن گـرویده‌ای چیست؟ گفت پدر جان به‌رسول خدا ایمان آورده‌ام و آنچه را که آورده است تصدیق نموده‌ام و با او برای خدا نماز میگزارم، و بهرحال از او پیروی میکنم، گویند که ابوطالب گفت، ای فرزند همراه او، باش او ترا جز بخیر و نیکی نمیخواند. ابـن اسحـق گفته است که پس از علی علیه السلام زیدبن حارثه خدمتکار رسول خدا ایـمان آورد و نـماز گـزارد و پس از ایشان ابـوبکر به‌اسلام گروید....»[۲۷]. ابن سیدالناس سپس اسامی گروهی از افرادی را که مسلمان شده‌اند برشمرده است.

بطوری که ملاحظه فرمودید در این مقدار که ترجمه و تلخیص شد یکی دو نکته قابل تـأمل و دقـت است. نـخست آنکه پس از ایمان علی از ایمان عقیل و جعفر برادران آن حضرت یاد نموده است، دو دیگر آنکه تعصبی بر اسلام آوردن ابوبکر قبل از دیگران ندارد و حال آنکه گروه زیادی از مورخان بر روی این موضوع حساسیت و تـعصب داشته و دارنـد، و سه دیگر آنکه از گفتار او بخوبی می‌توان بمیل باطنی و کشش ابوطالب به‌اسلام پی برد.

امیدوارم مراجعه باین کتاب مورد توجه دانشجویان گرامی و اهل نظر قرار گیرد.

۲۷ ـ برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به‌صفحات ۹۱ تا ۹۸ جلد اول عیون الاثر چاپ بیروت.

بسم الله الرحمٰن الرحیم وصلّی الله علی سیّدنا محمّد وآله الطاهرین

داستان ازدواج حضرت مولی الموالی و حضرت فاطمهٔ زهرا سلام‌الله علیهما یکی از لطیف‌ترین جلوه‌های زندگی حضرت رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلّم و حضرت امیر و حضرت زهرا سلام‌الله علیهما می‌باشد و لطائف و ریزه‌کاریهای این واقعهٔ میمون و مبارک از بسیاری جهات در فقه و فرهنگ اسلامی مؤثر و سازنده بوده است. فی‌المثل در موضوعاتی از قبیل خواستگاری و خطبه و مهریّه و ولیمهٔ عروسی و غیر آن، دستورالعملهای ارشادی بسیاری ضمن این واقعه برای مسلمین بیان شده است.

این قصّه که در جزئیات به‌صور مختلف و در مواضع و مراجع متعدّد اعم از کتب تفسیر و تاریخ و سیر و فقه و ادب آمده و مکرّر هم آمده، چون در اصل قصه‌ای از «غم عشق» است، بازهم «از هر زبان که می‌شنوی نامکرّر است» و حتی صورتهای عامیانه از این داستان که فقط به‌عنوان یک داستان «فولکلوریک» باید به‌آن نگریست و مجال هرگونه بحث و نقد را در آن منتفی دانست، بطور منثور و منظوم در السنه و افواه عوام شایع و رایج است.[1]

دربارهٔ ارکان و حتی جزئیات این داستان، از قبیل تعلّق خاطر حضرت امیر به‌حضرت زهرا و یا تخصیص پیغمبر (ص) دختر گرامی‌اش را برای این پسر عم بزرگوارش و نحوهٔ خواستگاری حضرت امیر از بانوی دو عالم و مهریّه و خطبهٔ نکاح و اشهاد و جهیزیّه و ولیمه و سنّتهای شرعی و عرفی عروسی و دیگر موضوعات مربوطه، در بسیاری از مراجع عامه و خاصه، مطالب بطور مشبع و مستوفی آمده است[2] و شاید مفصل‌تر و در ضمن برای فارسی‌زبانان شیواتر و دلکش‌تر از همه، شرحی باشد که شیخ اجلّ امجد جمال‌الدین ابوالفتوح رازی رضوان الله علیه در تفسیر شریف خود مسمّی به «رَوح الجِنان و رُوح الجَنان» (از ص ۸۸ تا ۱۰۳، جلد ۴، چاپ اوّل) درذیل آیهٔ مبارکهٔ «وَهُوَالّذی خَلَقَ من الماءِ بَشراً وَجَعَلَهُ نَسباً وصِهراً وکان رَبُّکَ قدیراً» (آیهٔ ۵۴، سورهٔ فرقان) آورده است.[3]

مؤلفان حتی در خطبه‌های خواستگاری و تزویج نیز خطب متعدّد و گوناگون نقل کرده‌اند، که احتمالاً اگر بعضی از آن خطب تماماً مصنوع نباشد، قسمتهایی از آن مصنوع و موضوع است و شاید مسلّم الصدورترین و مختصرترین خطبه‌ای که در مرجع معتمد و ماخذ مستندی مذکور شده، و درعین حال قدر متیقّن تمام خطب منقوله هم باشد، همانی است که مبرّد در کتاب **الفاضل** (ص ۱۷) آورده است که: «رُوِیَ أنّه لمّا هَمَّ رسول الله (ص) بتزویج فاطمَةَ علیّاً رحمهما اللهُ أمَرَ بِجَمعِ المهاجرینَ والانصارِ، ثمّ قالَ لِعلّیٍ علیهِ السلامُ تَکلّم خطیباً لِنَفسکِ، فقال: الحمدلله حمداً یَبلُغُه ویَرتضیه، وصلی الله علی نبیّه صلاةً تُزلِفهُ وتُحظیه، والنکاحُ ممّا أمَرَ اللهُ تعالیٰ بِهِ واجتماعُنا ممّا قدّر الله واَذِنَ فیه وهذا مُحمدبنُ عبداللهِ رسولُ الله صلّی اللهُ عَلیه زَوّجَنَی ابْنَتَهُ فاطمَةَ عَلیٰ خمسمأةِ درهمٍ وقد رضیتُ. فاسألوه واشهدوا». یعنی: «روایت شده که چون پیغمبر اکرم همت گماشت که فاطمه را بههمسری علی دهد، فرمان داد که مهاجر و انصار گردآیند. سپس به‌علی علیه‌السلام فرمود که برخیز و خود سخن گوی و خطبهٔ نامزدی خویش را بخوان! پس علی فرمود: سپاس مرخدایراست، سپاسی که بدو برسد و او آن‌را بپسندد و درود خدای بر پیامبرش، درودی که پیغمبر را به‌خدا نزدیکتر سازد و بدو بهره رساند. زناشویی از چیزهایی است که خدای تعالی فرمان داده است و این گردهم‌آیی مارا نیز خدا خواسته و بدان اذن داده است. و این محمدبن عبدالله پیامبر خداست که درود خدای بر او باد، دختر خویش فاطمه را بر پانصد درهم به‌همسری من داد و من راضی و خشنودم. اینک از او بپرسید و گواه باشید.»

---

۱ ــ حدود پنجاه سال قبل، این بنده منظومهٔ اشعار شصت‌بیتی را در مکتب‌خانه فراگرفته و از حفظ کرده بود.

۲ ــ از جمله: **امالی شیخ طوسی**، چاپ نجف، ص ۳۸-۴۲؛ و **عیون اخبار الرضا**، چاپ سنگی، طهران، ص ۱۲۳.

۳ ــ با قطع نظر از اینکه بعضی از منقولات آن بزرگوار، خاصه در مورد خطبه‌ها، مستند خیلی حسابی و مقبولی نداشته باشد.

ازدواج امیرالمؤمنین با فاطمه علیهما السلام

احمد مهدوی دامغانی

چند سال قبل که مرحوم مغفور علامّه مجتبی مینوی رحمةالله علیه نیّت خیر و فـال مبارک فـراهم آوردن «یـادنامه»ای به‌منظور تجلیل از زحمات و خدمات علمی و ادبی استاد جلیل و چهرهٔ نجیب و متشخص فرهنگ مـعاصر ایـران، یـعنی استاد احمد آرام متعنّا الله ببقائه را در میان دوستان و ارادتمندان بی‌شمار خود و ایشان القا کرد، دوست عزیـز فـاضل آقـای مـحمد روشن، حفظه‌الله تعالی از حقیر خواستند که دنبالهٔ یادداشتهای مربوطه به «مآخذ اشعار عربی مـرزبان‌نـامه» را کـه بـه‌عللی از انتشار آن در مجلهٔ شریفهٔ «یغما» خودداری کرده بودم، فراهم آورم تا به‌صورت یک مـقاله در یـادنامهٔ جناب آقـای آرام مـنتشر شود. اجابت خواستهٔ آن دوست عزیز را پذیرا شدم، ولی پس از چندی دیدم درج آن مطالب از محدودهٔ این یادنامه خارج است؛ چرا که انتشار تمام آن بقیّه که شاید بالغ بر یکصد صفحه شود، در این مجموعه ممکن است خـدای نـاخواسته بـه‌حـق دیگر دوستان حضرت آقای آرام، که قصد اظهار ارادتی به‌صورت مـقاله در ایـن یـادنامه دارنـد، لطمه وارد سازد. لذا از تکمیل آن یادداشتها منصرف شدم.

اخیراً جناب آقای استاد دکتر مهدی محقق ادام‌الله عزّه، که تصدی این خدمت و تحقّق بـخشیدن بـه‌نـیّت خیر مـرحوم علاّمهٔ مینوی را به‌عهدهٔ همّت خود گرفته‌اند، اظهار فرمودند که با نگارش موضوع مختصرتری به‌درک فیض شرکت در تجلیل استاد آرام و انجام وظیفهٔ ارادتمندی خود نسبت به‌معظّم‌له نائل شوم والحمدالله تعالی اینک این توفیق برای حقیر حاصل شد و موجبی فراهم آمد که مطلب حاضر موضوع آن مقاله قرار گیرد. و آن اینکه در ایّام ولیالی متبرکه، اواخر ماه صفر بـه‌مـناسبت اوقات سوگواری خاندان عصمت و طهارت صلوات الله علیهم اجمعین، شبی فیض شرکت و تشرّف در یکی از مـجالس بـیان مناقب و مصائب آنان، که اتفاقاً جمعی از اساتید و فضلا در آن شرف حضور داشتند، حاصل شد. روضه‌خوان مشهوری کـه از «موهبت» کذائی هم بی‌بهره نبود، داستان تزویج حضرت زهرا سلام‌الله علیها را، به‌نحوی که به‌هیچ‌وجـه بـا مـبانی و مـوازین مقبوله منطبق نبود، نقل می‌کرد. شاید هم مأخذ نقل او یکی از همان کتابها و یا روایات عامیانه‌ای کـه بـر اساس مـنقولات و منقولات «قُصّاص» قرون دوم و سوم ــ که اعتبار تاریخی و ارزش سند روایت آن بیش از ارزش و اعتبار مرویّات و تـخیّلات مولف «الف لیلة ولیله» نیست ــ می‌بود. و چه مصیبت بزرگی است که برخی از افـراد سلسلهٔ جلیلهٔ اهل ذکـر و مـنبر، زحمت التقاط روایات و احادیث صحیح را از کتب معتبر به‌خود نمی‌دهند، و هرچه به‌دستشان می‌رسد می‌خوانند، و هرچه بر زبـانشان جاری می‌شود به‌عنوان یک امر محتوم و مسلم می‌گویند! والی الله المشتکی.

باری، همچنان که روضه‌خوان بیانات خودرا ایراد می‌فرمود، علائم استنکار و عدم قبول در چهرهٔ بسیاری از مستمعان، و خصوصاً در قیافهٔ فضلای گرامی حاضر در مجلس، دیده می‌شد. ازاین‌رو، حقیر همان‌جا به‌این فکر افتاد کـه ایـن داستان را به‌صورتی مختصر و جامع و از مرجعی موثّق و به‌نیّت تیمّن و تبرّک در این یادنامهٔ گرامی نقل کـند، و در مـیان مـآخذ و مـنابع متعدد و موثّق، روایتی را که از حضرت امام ابوجعفر محمدبن علی الباقر صلوات الله وسلامه علیه وعلی آبائه الطاهرین وابنائه المعصومین نقل شده و فاضل محقق دکتر صلاح‌الدین منجد حفظه الله تعالی آن را از مـجموعهٔ مـخطوطه‌ای کـه در کـتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق است استخراج کرده و در اولین جزء سلسله انتشارات «رسائل ونصوص» به‌چاپ رسانیده است، اولی و انسب دانست. از این‌رو، اینک این روایت شریف را از روی متن مذکور به‌فارسی برمی‌گرداند، و چون اسناد روایـت و سلسلهٔ رواة متصل به‌حضرت باقر و حضرت سجّاد صلوات‌الله علیهما و به‌احتمال قریب به‌یقین الفاظ روایت مسلّم الصدور از آن دو امـام همام است، لذا جهت مزید فایده و تبرّک به‌آن، عین روایت و متن عربی را نیز ضمیمه مـی‌کـند. و از تـرجمهٔ اسناد روایـت و

سلسلهٔ رواة به‌جهت احتراز از تطویل خودداری کرد. و چون بنده مقید بود که متن روایت عیناً و لفظ به‌لفظ به‌فارسی برگردانده شود و ترجمه نقل به‌معنی و مضمون نباشد، از این‌رو اگر نارسایی در عبارت فارسی دیده شود، خوانندگان گرامی باید آن را به‌قصور و نقصان خود حقیر منسوب فرمایند. جملات دعائیه در دنبالهٔ نام گرامی معصومین سلام‌الله علیهم اجمعین، گاهی نیز بر متن افزوده شده است. والحمدلله الذی جعلنا من المتمسکین بولایة امیرالمومنین علیه‌السلام.

بسم‌الله الرحمٰن الرحیم

أخبرنا الشیخ الثقة أبوالقاسم یحییٰبن أسعدبن بوش التاجر، اذناً، قال: أخبرنا الشیخ أبوسهل محمدبن ابراهیم‌بن محمد سعدویه الاصبهاني، قراءةً علیه ببغداد، في صفر سنة ثلاث و عشرین و خمس مئة قال: اخبرنا الشیخ ابوعبدالرحمن‌بن احمدبن الحسن‌بن بندار الرازي المقري باصبهان، قال: حدثنا ابوالقاسم جعفر ابن عبدالله‌بن یعقوب‌بن فناکيّ الرازي بالريّ، قراءةً علیه في ذي‌القعدة سنة اثنتین و ثلاث مئة قال: حدثنا ابوبکر محمدبن هارون الروياني إملاءِ قال: حدثنا یحیی‌بن البصري قال: حدثنا عبدالرحمن‌بن حمادبن شعیب‌الشعیثي البصري، قال: حدثنا ابوعبدالرحمن المدني، عن محمدبن علي، عن أبیه، قال:

لما أدرکتْ فاطمةُ بنتُ رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم =خطَبَها رجالٌ من قریش. و کلّما خطبها رجلٌ أعرض عنه رسولُ‌الله صلی‌الله علیه و سلم بوجهه. فلقي بعضُهم بعضاً، و شکی بعضهم بعضاً، و شکی بعضهم ما صنع بهم رسولُ‌الله صلی‌الله علیه وسلم. و کان رجلٌ ممن خطبها بینه و بین عليّ خاصیَّةٌ، فقال ذاک الرجل: أنا أکفیکم هذا الأمر، فأنطلقُ الی عليّ فأهیّجه علی أن یخطبها. فان هو زوّجهُ فعلیه کان یجسُها، و إن هو ردّه فالأمر فیهما واحد، ینتظر فیها أمرالله.

فانطلق ذالک الرجل الی عليّ، و عليٌ رضي‌الله عنه في حائطٍ[1] له ینضحُ[2] علی نخل له. فقال: یا عليّ! والله ما من خصالِ الخیر خصلةٌ إلاّ قد نلتَها، غیر خصلة واحدة ما أدري ما یمنعک منها.

قال له عليّ: ما هي؟

قال: فاطمة بنت رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم بنتُ عمّک تزوّجها!

فقال له علي: والله لقد هیَّجتني علی أمر إنْ کنتُ عنه لفي غطاءٍ.

ثم قام الی ربیع البئر فتوضأ منه، ثم أخذ نعلیْه فَعَلَّقَهُما بیده، ثم قال للرجل: انطلق.

فانطلقا و رسولُ‌الله صلی‌الله علیه وسلم في بیت أم سَلَمَة. فدخل عليٌ علیه‌السلام علی رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم فقال: یا رسول‌الله! أنا مَنْ قد عرفتَ قرابتي و صحبتي و بلائي معک.

قال: صدقتَ، وما حاجتُک یا عليّ؟

قال: فاطمة بنت رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم تزوّجنیها

فتبّسم رسولُ‌الله صلی‌الله علیه وسلم ثم قال:

و ما عندک یا علي إنْ زوّجناک؟

قال: عندي درعي و فرسي و ناضحي[3].

قال: أمّا فرسُک فلا بدَّلک منه، تجاهد علیه في سبیل‌الله. و أمّا ناضحک فلا بدَّلک منه تنضح به علی نخلک. و =أمّا درعک فقد قبلناها و زوَّجناک. فانطلِقْ و بِعْها و ائتنا بثمنها.

فأخذ علّي الدرعَ فطرحها علی عاتقه یُرِیُد السوق. فمرَّ بذالک الرجل فقال: یا علي! ما صنع رسولُ‌الله صلی‌الله علیه وسلم؟

---

۱ ــ الحائط: البستان

۲ ــ أي یسقي النخل ویرش علیه الماء.

۳ ــ أي بعیري، یحمل الماء من البئر للسقي.

قال: زوّجني فاطمة على درعي، و أمرني أن أبيعها و آتيه بثمنها.

فانطلق الرجلُ الى أصحابه فقال: ليس علينا بأس فقد زوّجها عليًا، و عليه كان يجسها.

فانطلق عليٌ فباع الدرع بثمان و أربع مئة سودٍ هَجَرِيَّة. فجاء بها في طرفِ ثوبه، فصبَّها بين يديْ رسولِ الله صلى الله عليه و سلم على حصيرٍ، فلم يسأله رسولُ الله صلى الله عليه و سلم كم هي، ولم يخبره عليٌ كم هي. فقبض قبضة فقال: يا بلال! إبتعْ لنا بهذا طيباً لفاطمة. و قال لأمّ سَلَمَة: خذي هذه البقية فجهّزوا بها فاطمة، فأخذتها أمّ سلمة فوجدتها مِئَتَيْن.

فلبثوا تسعاً و عشرين ليلة. ثم إنَّ علياً دخل على بعض أهله فقالوا له: يا علي! ما يمنعک أن تدخل على رسولِ الله صلى الله عليه و سلم فتسأله أن يُدخِلَ عليک أهلک؟

فدخل عليّ رضي الله عنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم في ساعةٍ ثلاثَ مرّات يُسلّمُ ثم يخرج، ثم يعودُ. فلمّا كان في الثالثة أنكر عليه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وظنَّ و قال: ما لک يا علي؟ لعلک تريد أن تُدخِل عليک أهلک؟

قال: نعم يا رسول الله.

فأمر رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أم سَلَمَة ففرغت من جهازها. و أمر لها ببيت في حجرته، و جعل لها في بيتها فراشين من خيوش مصر أحدهما محشوّ بليفٍ و آخر بحدوه الحدابيين (؟) و أربع و سائد: و سادتين بردين، و حصيرين، وستر صوف. حتى إذا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء، وقد ذهبت فاطمة، دعاها فأجلسها خلفَ ظهره، ثم دعا عليًا، فأخذبيد فاطمة فوضعها في يد عليّ ثم قال: انطلقا الى بيتكما ولا تُحدِثا شيئاً حتى آتيكما. فقامت فاطمةُ معه غير عاصيةٍ ولا ملكّئة، حتى دخلا بيتهما و جلسا على فراشهما. ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليهما. فقال لعليّ: قم فَأتني بماء. فأخذ قعباً[1] وصبَّ ماء من شكوة[2] فأتاه به. فأخذ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم القَعْبَ بيده، ثم أخذ ملء فيه فمضمض ثم أعاده في القَعْب، ثم أخذ قبضة من الماء فنضح[3] به رأس عليّ ووجهه، ثم قال: اجلس واشربه. ثم قال لفاطمة: قومي فأتيني بماءٍ. فأخذت القعب فأتته به، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ملء فيه فمضمض به ثم أعاده في القعب، ثم أخذ قبضة من الماء فنضح به رأس فاطمة ووجهها و نحرها، ثم قال إشربيه. ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم و خلاّهما. فلبثا ثلاثاً لا يدخل عليهما. فلمّا كان في اليوم الرابع صلّى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم الصبح في غداةٍ شَبِمَةٍ[4]، ثم دخل عليهما و هما على فراش واحد، فلمّا سمعا خشخشةَ نعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذهبا يتفرّقان، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كما أنتما. فجاء فجلس عند رؤوسهما، ثم خلع نعليه و أدخل قدميه و ساقيه بينهما. فأخذ عليٌ عليه السلام إحداهما فوضعها على صدره وبطنه يدفئها، و أخذت فاطمةُ الأخرة فوضعتها على صدرها و بطنها تدفئها.

و قال علي لفاطمة رويداً: استخدميه. فقالت فاطمةُ: يا رسول الله، إني كنتُ في عيالک، و كنتُ مكفيَّةً، وقد أُفردتُ بنفسي، وقد شقَّ عليَّ العملُ فأخدِمني يا رسول الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أوَلا خير من الخادم؟ قال عليّ: قولي بلى يا رسول الله. فقالت: بلى يا رسول الله خير من الخادم. فقال: يا فاطمة اذا أخذت مضجعکِ من الليل فسبّحي الله ثلاثاً[5] و ثلاثين، و احمديه ثلاثاً و ثلاثين، و كبِّريه أربعاً و ثلاثين، فذالک مئة هي أثقل في الميزان من جبل أُحُدٍ ذهباً. نعم يا فاطمة نغزو فنصيبُ فنخدمک إن شاء الله.

فقال: فلبث رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ستة أشهر، ثم غزا ساحل البحر، فأصاب سَبْياً فقسمه، فأمسک امرأتين أحداهما[6] شابّة والأخرى قد دخلت في السنّ ليست بشابّة ولا قريبة، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة فأخذ بيد المراة فوضعها في يد فاطمة و قال: يا فاطمة هذه لک خادمة فلا تضربيها، فاني قد رأيتُها تصلّي، و إن جبرائيل قد نهانى أن أضرب

---

۱ ــ في الأصل «قعب». والعقب بفتح و سكون القدح الضخم الغليظ.

۲ ــ الشكوة بفتح وسكون وعاء من جلد يحفظ فيه الماء أو اللبن.

۳ ــ أي مسح ورشّ.

۴ ــ شبمة: بفتح و كسر أي باردة.

۵ ــ في الاصل «ثلاثة».

۶ ــ في الأصل «أحدهما».

المصلّين. فجعل يوصيها بها. فلمّا رأت فاطمة ما يوصيها بها التفتت الى رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم فقالت: يا رسول‌الله عليَّ يوم و عليها يوم. ففاضت عينا رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم بالبكاء فقال: «الله أعلم حيثُ يجعل رسالته[1] ذريةً بعضُها من بعض والله سميعٌ عليم[2]».

به نام خداوند بخشنده مهربان

حضرت امام باقر از پدر بزرگوار خود حضرت امام سجّاد سلام‌الله علیهما اجمعین روایت فرمود: وقتی که فاطمه دختر رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله به‌سن بلوغ رسید، بساری از مردان قریش او را خواستگاری کردند و هر وقت که مردی او را خواستگاری می‌کرد، پیغمبر صلی‌الله علیه‌وآله و سلّم از او روی برمی‌تافت. برخی از این خواستگاران یکدیگر را دیدند و یکی از آنان از کاری که پیغمبر با آنان فرموده بود، گله گزارد. میان یکی از مردانی که از فاطمه علیهاالسلام خواستگاری کرده بود، با علی (ع) دوستی و ویژگی بود. آن مرد گفت: من شما را از این کار کفایت خواهم کرد که نزد علی (ع) می‌روم و او را برمی‌انگیزم که از فاطمه (ع) خواستگاری کند. اگر پیغمبر (ص) او را به‌همسری علی (ع) داد، معلوم می‌شود او را برای علی نگه می‌داشته است؛ و اگر علی را نیز نپذیرفت، کار آن دو نیز با ما یکی است و پیغمبر (ص) در این باره، چشم بر فرمان و دستوریِ خدای دارد. پس آن مرد به‌نزد علی (ع) روانه شد و علی (ع) در باغچه‌ای که داشت، می‌بود و خرما بنانش را آبیاری می‌کرد. مرد گفت: یا علی! به‌خدای سوگند که هیچ از فضایل نیست مگر آنکه تو بدان رسیده‌ای؛ جز یک فضیلت که نمی‌دانم چه چیز ترا از نیل بدان باز می‌دارد! علی (ع) گفت: آن کدام است؟ گفت: فاطمه (ع) دختر سول‌الله صلی‌الله علیه و سلم، دختر عمویت که همسرش شوی. علی (ع) گفت: سوگند به‌خدای که شور به‌چیزی را در سرم می‌اندازی و مرا به‌کاری برمی‌انگیزی که هیچ‌گاه از نظرم پوشیده و دور نمانده است. آنگاه برخاست و به‌آبشخور چاه رفت و از آن وضو ساخت و نعلین خویش برگرفت و هر دوان را بر دست خویش آویخت و به‌آن مرد گفت: راه بیفت! پس هر دو نزد پیغمبر (ص) روانه شدند و رسول‌الله (ص) در خانه امّسلمه بود. علی (ع) بر پیغمبر (ص) درآمد و عرض کرد: یا رسول‌الله، من همانم که خویشاوندی و همنشینی و همراهیم را با خود و آزمایش نیکویی را که با تو داده‌ام می‌شناسی. پیغمبر (ص) فرمود: راست می‌گویی یا علی، چه می‌خواهی و نیازت چیست؟ عرض کرد: فاطمه دختر رسول‌الله (ص) که او را به‌همسری من دهی. پیغمبر (ص) لبخندی زد و سپس فرمود: چه داری اگر فاطمه را به‌همسری تو دهم؟ عرض کرد: دارائی من زرهم و اسبم و شتر آبکشم است. رسول‌الله (ص) فرمود: امّا اسبت که تو را از آن گزیری نیست که بر آن در راه خدا جهاد می‌کنی. و امّا شتر آبکشت، از آن نیز تو را گزیری نیست که بدان خرما بنانت را آبیاری می‌کنی. ولی زرهت (یعنی چون تو بدان نیاز نداری) همان را پذیرفتیم و همسرت دادیم. برو و آن را بفروش و بهایش را نزد ما بیاور.

علی (ع) آن زره برگرفت و بر دوش افکند و روانه بازار شد و گذارش به‌همان مرد افتاد. او گفت: یا علی، رسول‌الله (ص) چه کرد؟ علی (ع) فرمود: فاطمه (ع) را در برابر زرهم به‌همسریم داد و مرا فرمود که آن زره را بفروشم و بهایش را بدو برم. آن مرد پیش یاران خویش رفت و گفت: بر ما عیب و ایرادی نیست و پیغمبر (ص) فاطمه (ع) را به‌همسری علی (ع) داد و او را برای علی نگهداشته بود.

علی (ع) رفت و زره را به چهارصدوهشت درهم سیاه هجَری[3] فروخت و تمام آن دراهم را که در دامن جامه‌اش نهاده بود، آورد و جلوی رسول‌الله (ص) بر بوریایی ریخت. پیغمبر (ص) از او نپرسید که چقدر است و علی (ع) هم به‌عرض ایشان نرسانید که چقدر است. پیغمبر (ص) مشتی از آن برگرفت و فرمود: یا بلال، با این برایمان عطری برای فاطمه بخر و به‌امّ

---

۱) في الأصل «رسالاته».

۲) سورة الأنعام، ۶ الآية ۱۲۴.

۳) ظاهراً منسوب به‌شهر هَجَر (بر وزن سَفَر) در یمن که خرمایش نیز مشهور است. بلاذری در **النقود** و کرملی در **النقود و النمیّات** و آیت‌الله سید موسی مازندرانی رضوان اله علیه در کتاب بسیار نفیس خود: **العقد المنیر** ذکری از این پول نکرده‌اند.

سلمه فرمود: این مانده را هم تو برگیر و با آن برای فاطمه (ع) جهیزیه‌ای بسازید. امّ سلمه آن را برداشت و آن دویست‌تا بود.

بیست و نه شب براین برآمد که علی (ع) به‌خانهٔ یکی از خویشاوندان خود رفت و آنان بدو گفتند: یاعلی، چه تو را از اینکه خدمت پیامبر (ص) شرفیاب شوی و از او خواهش کنی که همسرت را به‌خانه‌ات بیاورد، باز می‌دارد؟ علی (ع) در یک ساعت سه بار به‌خدمت رسول‌الله (ص) مشرّف شد و در هر بار سلام می‌داد و بیرون می‌آمد. در سومیّن بار، پیغمبر (ص) براین کار علی (ع) خرده گرفت و گویا بویی برد و فرمود: یاعلی تو را چه شده است؟ شاید دوست داری همسرت را به‌خانه‌ات بیاوریم؟ عرض کرد: آری یا رسول‌اللّه.

پیغمبر (ص) به‌امّ سلمه فرمان داد که بدین کار بپردازد و امّ سلمه نیز که ساز و برگ جهاز فاطمه (ع) را ساخته بود، از این کار پرداخت و پیغمبر در خانهٔ خودش، اطاقی را به‌فاطمه (ع) اختصاص داد و برایش دو بستر که رویهٔ آن از پارچهٔ ریزبافی از کتان کلفت مصری و درون یکی از لیف خرما و دیگری از حدوه؟ انباشته شده بود و چهار ناز بالش و پشتی که دوتای آن از پارچهٔ یمنی و دو دیگر از بوریا بود، با پرده‌ای پنبه‌ای در آن اطاق نهاد.

پس از آنکه پیغمبر (ص) نماز خفتن (عشاء) را گزارد، فاطمه (ع) را که پس از نماز رفته بود، نزد خویش خواند و او را پس پشت خود نشانید. سپس علی (ع) را فرا خواند و آنگاه دست فاطمه (ع) را گرفت و آن را دردست علی (ع) نهاد و فرمود: «به اطاق خودتان بروید و هیچ کاری مکنید تا من نزد شما بیایم.» فاطمه (ع) بی‌هیچ چون و چرا بی‌درنگ با شوی خویش برخاست، تا آنکه هر دو به‌اطاق خویش درآمدند و بر بسترشان نشستند. سپس پیغمبر (ص) برخاست و برآن دو وارد شد. علی (ع) را فرمود: برخیز و آبی برایم بیاور! علی (ع) کاسه‌ای چوبین برگرفت و از مشکی آبی در آن ریخت و آن را نزد پیغمبر (ص) آورد. پیغمبر (ص) آن کاسه را بدست گرفت و دهان مبارک خویش از آن آب پر ساخت و پس از مضمضه آن را به‌کاسه برگردانید. آنگاه مشتی از آن آب برگرفت و بر سر و روی علی (ع) پاشید و به‌او فرمود: بنشین و آب را بنوش! سپس به‌فاطمه (ع) فرمود: برخیزید و آبی برایم بیاورید! فاطمه (ع) آن کاسه را برداشت و آب آورد و پیغمبر دهان مبارک خویش را از آن آب پرساخت و پس از مضمضه آن را به کاسه برگردانید. آنگاه مشتی از آن آب برگرفت و برسر و روی و گل و گردن فاطمه (ع) پاشید و به‌او فرمود: آب را بنوش! و پس از این، پیغمبر بیرون شد و آن دو را تنها گذاشت.

علی و فاطمه (ع) سه شبانه‌روز ماندند و پیغمبر (ص) نزد آنان نیامد. همین که چهارمین روز شد، پیغمبر (ص) نماز بامداد را در پگاهی سرد گزارد و سپس به‌نزد آن دو رفت و آن هر دو در یک بستر بودند. همین که آوای موزهٔ پیغمبر (ص) را شنیدند، خود را از هم کنار کشیدند که جدا شوند. پیغمبر (ص) فرمود: همچنان که هستید باشید! و خود آمد و بالای سر آن دو نشست. سپس نعلینش را درآورد و پایها و ساقهای نازنین خویش را میان آن دو در بستر نهاد. علی (ع) یک پای پیغمبر را برگرفت و بر سینه و شکم خویش نهاد و علی پای پیغمبر را گرم می‌کرد. ساق دیگر را نیز فاطمه (ع) برگرفت و بر سینه و شکمش نهاد و آن را گرم می‌کرد. و علی به‌نرمی و آهستگی به‌فاطمه گفت: از او خادمه‌ای بخواه. فاطمه گفت: یا رسول‌اللّه، من تا در میان عائله‌ات بودم، امور من کفایت می‌شد. اکنون خود تک و تنها مانده‌ام و کار من سخت گران آمده است. یا رسول‌اللّه، کسی به‌خدمت من گمار! پیغمبر (ص) فرمود: آیا چیزی بهتر از خدمتکار نمی‌خواهی؟ علی (ع) به‌فاطمه (ع) گفت: بگوی آری یا رسول‌اللّه. فاطمه گفت: آری یا رسول‌اللّه. پیغمبر (ص) فرمود: شب هنگام چون به‌بستر خوابت رفتی، سی و سه بار «سبحان‌اللّه» و سی و سه بار «الحمدللّه» و سی و چهار بار «اللّه‌اکبر» گوی، این یکصد در ترازوی پروردگار از زری چَندِ کوه اُحُد سنگینتر است. آری، فاطمه‌جان. به‌غزا می‌رویم و غنیمت می‌گیریم و به‌تو نیز اگر خدای بخواهد، خدمتکاری خواهیم داد.

حضرت باقر صلواة علیه ادامه می‌دهد: پیغمبر (ص) شش ماه در مدینه به‌سر برد و سپس غزوی در ساحل دریا کرد و زنانی چند اسیر گرفت و آنان را بر مسلمانان بخش کرد و دو زن را خود نگهداشت؛ یکی‌شان جوان و بر آن دیگری سالی رفته بود: نه جوان بود و نه نزدیک به‌آن. پس فاطمه (ع) را به‌نزد خود خواند و دست این زن میانسال را گرفت و دردست فاطمه (ع) نهاد و فرمود: ای فاطمه، این زن خدمتکاری برای توست، تا که او را نزنی؛ چرا که من خود دیدم که او نماز می‌گزارد و همانا که جبرئیل مرا از اینکه نمازگزاران را بزنم بازداشته است. و همچنان پیغمبر (ص) یکسر سفارش آن زن را به‌فاطمه می‌کرد. همین که فاطمه (ع) دید که پیغمبر (ص) آن اندازه سفارش آن زن را می‌فرماید، رو به‌رسول‌اللّه (ص) کرد و گفت: یا

رسول‌الله، کار یک روز برمن باشد و کار روزی دیگر، بر او. که یکسان کار کنیم. و چون فاطمه (ع) این بگفت، اشک از چشمان مبارک رسول‌الله (ص) سرازیر شد و فرمود: «خدا داناتر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد. خاندانی که همه از همند و هر یکی از دیگری است و همه یکدستند و خدای شنوا و داناست. «پایان ترجمه».

خداوند متعال به‌جناب استاد احمد آرام عمر طولانی عنایت فرماید و توفیق ایشان را در خدمت به‌دین و علم و ادب مستدام بدارد. بمُحمّد و آله الطاهرین.

تهران
احمد مهدوی دامغانی
دوشنبه ۱۷/ ربیع‌الاول /۱۴۰۰
روز میلاد با سعادت حضرت ختمی مرتبت (ص) و حضرت
امام جعفر صادق (ع).

چهرهٔ اسلام*

مهندس مهدی بازرگان

بسم‌اللّٰه الرحمن الرحیم

لَقَدْ جائکم رسولٌ مِنْ اَنفُسِکم عزیزٌ علیه ما عَنِتُّم، حریصٌ علیکُم، بالمؤمنین رؤوفٌ رحیمٌ، فلن تـولّوا فـقل حسبی اللّٰهُ لا اله الاّ هو، علیه توکّلت و هو ربُّ العرشِ العظیم[1]

دو سالی هست که در هر اجتماع و سخنرانی، تقریباً چیزی جز صحبتهای سیاسی و سؤال و جوابهای مربوط بـه‌دولت و انقلاب و بطور کلی موضوعات روز، مطرح نمیشود. حتی در مجالس مذهبی و در مساجد مردم تشنهٔ این قـبیل مـباحث بـوده کمتر توجه به‌اصول و احکام و بمعارف و تحقیقات صرفاً دینی و اعتقادی و تربیتی دارند.

بنابراین تصمیم گرفتم پیش از آنکه مطلبی را عنوان و گفتگو کنم و بعد شما یادداشت و سؤال دربارهٔ افراد یا ایـرادها و اشکالهای سیاسی بفرستید که ارتباطی هم با موضوع طرح شده نداشته باشد، بـحثم را از ابـتدا روی یکی از ایـن پـرسشها و انتقادهایی که از زمان دولت موقت بعمل می‌آید ببرم ضمن آنکه صحبتم بیگانه با ماه مبارک رمضان و بی‌تناسب بـا بـرنامه‌های عبادت و کسب معرفت نباشد. ما برای خودمان و انقلابمان و جمهوریمان خیلی احتیاج به‌شناختن و بکار بستن اسلام داریم.

بحث بر سر این خواهد بود که آیا اسلام آئین قهر وخشونت است یا مهر و محبت؟

اجازه دهید جواب فوری بدهم و بگویم هر دو. دلیل ساده و سر راستم آیات کوتاه سورهٔ حجر است. نَبِّئ عبادی اَنّی انا الغفور الرحیم و أنّ عذابی هو العذاب الالیم[2]. در ابتدای دعای افتتاح نیز که این شبها میخوانید میگوئید: و اَیـقَنْتُ اَنَّکَ انـتَ أرحَمُ الراحمینَ فی موضعِ العفوِ والرحمةِ، وأشدُّ المعاقِبینَ فی موضعِ النَّکال والنَّقمة[3]. در وصف مؤمنین: «اشدّاءُ علی الکفّار» داریم و پشت سرش: «رُحَماءُ بَیْنَهُمْ» می‌آید.

آنچه می‌ماند و محتاج بررسی میباشد اینکه حدود و موارد هر یک کجا است و غلبه با کدام طرف است. یـعنی بـالاخره چهرهٔ اسلام و قیافهٔ متوسط یک مسلمان، در هم گرفتهٔ کینه توزِ خردکننده، با مشت گره کرده است یـا خـوشروی گشاده دست پر گذشتِ دوستدار جهانیان؟ نیّت و حرکت بکدام سمت است و نظر و برداشتمان از مردم و دنیا چگونه بـاید بـاشد. و همچنین عذاب خدا در چه موقع جاری میشود، و جنگ و ستیز یا خشم و قهر مسلمین با کی و چگونه باید باشد.

اوّل برویم بسراغ طبیعت

سری و سیری در زمین و نگاهی به‌آسمان و آثار خلقت بیندازیم[4] که اسلام دین فطرت است[5].

در عالم بیجان در کوه و دشت و صحرا هم به‌باران رحمت و نسیم ملایم و خـرّمی دل‌انگیز سبزه‌زارها مـیرسیم و هم در سنگلاخ و کویر و دریا سرما و داغی و طوفان و انواع جانوران بسراغمان می‌آید. در مجموع مادام که حفاظت و دفاعی نداشته باشیم غلبه با سختی و صدمات است.

---

* این مقاله بازنویسی سخنرانی‌ایست که در فاصله رمضان ۱۴۰۰ قمری برابر با ششم مرداد ۱۳۵۹ در مدرسة الشهداء ایراد شده است.

۱ ــ توبه، ۱۲۹ و ۱۳۰: محققاً رسولی برای شما آمده است که از خودتان میباشد، رنجی که میبرید بـر او دشوار و سخت است و دربـارهٔ (خدمت و مصلحت) شما حریص است و نسبت بمؤمنین مهربان و خیررسان میباشد. حال اگر (آمدند و) روگرداندند بگو خدا مرا کفایت مـی‌کـند، آنکس که جز او خدائی نیست، براو توکل مینمایم و او پروردگار صاحب عرش عظیم است.

۲ ــ حجر، ۴۹ و ۵۰: به‌بندگانم خبر بده که همانا من آمرزندهٔ مهربانم (خیررسان) و عذابم عذابی دردناک است.

۳ ــ و یقین کردم که تو از هر رحیمی دوستدارتر و پر خیرتر هستی در آنجا که محل عفو و رحمت باشد، و سخت‌ترین عقـاب دهندگـانی در آنجا که عبرت انگیزی و انتقام لازم باشد.

۴ ــ قل سیر وافی الارض ــ قل انظرو ماذا فی السموات والارض ــ فانظر واالی آثار رحمت‌الله کیف یحیی‌الارض‌بعد موتها روم، ۳۰

۵ ــ فطرة الله التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله.......

در عالم حیوانات نظام حاکم «نزاع برای زندگی[1]» است. حیوانات جنگجویان اسلحه سر خود هستند: چنگال، دندان، شاخ، منقار، نیش، سم و غیره و یا مجهز برای دفاع و فرار: لاک، بال تیز پر، پاهای تیز دو، رنگ بدن.... لانهٔ حیوانات بیشتر پناهگاه از دست دشمن است تا محل کار یا خواب و تفنن. حالت بدبینی و احتیاط و فرار تقریباً بر همه حیوانات حاکمیت دارد و خود را همه جا و همه وقت محصور و در معرض دشمن می‌بینند.

باستثناء آنها که گله‌وار زندگی مینمایند و مختصر ارتباط و تعاون میانشان دیده میشود، حیوانات بطور کلی فاقد دلبستگی و محبت و خدمت بیکدیگراند، فقط در آنجا که پای تولید مثل پیش می‌آید این قاعده نقض شده در دوران جفتگیری و سپس خوابیدن روی تخم و بزرگ‌کردن نوزاد غریزه‌ای حکمفرما میشودکه در زبان خودمان بعشق و فداکاری تعبیرمینمائیم.

چرا چنان است و چرا حیوانات نوعاً سربازان اسلحه سرخود و سنگرساز دائماً در حال جنگ یا گریزاند؟ برای اینکه دنیای آنها دنیای آکل و ماکولی است و هدفی جز دنیا و زندگی برایشان وجود ندارد. زندگی یعنی حفظ نفس، تغذیه برای بقاء و رشد و تولید مثل (که حالت استثنائی است).

در میان انسانها

حالت سوءظن، اتخاذ موضع احتیاط و احتمال دشمنی و فریب در برخورد با سایرین در دهاتیها و طبقات کم رشد محسوس است. نزد آنها دعوا و نزاع دلیل خیلی عمده نمیخواهد، بسیار عادی است که سرِ سهم آب یا مختصر تجاوز بعلف مزرعه کار بهجنجال و قتل کشیده شود.

مردم شهرنشین و متمدنین اگر چه بظاهر مؤدب و خوش مشرب هستند و در گفتار و رفتار دم از الفت و صمیمیت میزنند و قربان صدقه یکدیگر میروند امّا درنده خوئی دوران حیوانی و بدگمانی وخّست و حسادت روستائی را از یاد نمیبرند.

پسر بچه‌ها با عشق فوق‌العاده‌ای که به‌اسباب‌بازیهای جنگی و به‌ماشین و داستانهای منازعه و کشتارنشان میدهند و ترس و خجالتی که در برابر هر غریبه یا مهمان ابراز میدارند گویای حقیقت فوق میباشد.

کدام شاهنامه‌خوان است اعم از جوان یا پیر و ادیب یا عامی ــ که از توصیف رستم در این شعر فردوسی طبعاً به‌تحسین در نیاید و اصلاً فکر نکند که تحقق این دو بیت چه درد و ماتم‌ها را همراه دارد:

به‌روز نبرد آن یل ارجمند   بشمشیر و خنجر بگرز و کمند
برید و درید و شکست و ببست   یلان را سروسینه و پا و دست

صفا و صمیمیت که در کودکان تقریباً صفر است و در تنگدستان و رنجبران ضعیف میباشد در طبقات مرفه و مقامات نیز تنزل فاحش می‌یابد. غالباً رقابت و ستیزه‌های بر سر ثروت و قدرت، ملاحظات انسانی و دینی و روابط دوستی حتی خویشاوندی را از بین میبرد. بگفته هارون‌الرشید الملک عقیمُ. در طبقات متوسط که نه خیلی محروم و محتاج و نه خیلی متمکن و اهل طغیان باشند انسانیت بیشتر ظهور پیدا میکند.

در عالم ملک و سیاست چه فردی استبدادی و چه فلسفه‌های اجتماعی مشغولیت اصلی احیای رسم آکل و ماکولی حیوانی است.

تاریخ تا صد و پنجاه سال پیش بیشتر وقایع نگاری لشکرکشیها و فتح و شکست‌ها بود و قسمت عمده اختراعات و علوم مدیون احتیاجات نظامی میباشد. جنگ‌ها غالباً در سطوح معادل بطور عرضی و خارجی مابین دو پادشاه، دو کشور یا دو قبیله صورت‌می‌گرفت ولی در قرون اخیربا پیدایش افکار مترقی آزادیخواهی و سوسیالیستی‌حالت طولی و قایم‌داخلی راپیدا کرده است. یعنی عصیان ملت علیه سلطنت یا علیه روحانیت، کارگر علیه کارفرما و طبقه یا گروهی برضد گروه دیگر. همین مبارزات داخلی ممالک است که ایدئولوژیهای سیاسی و اجتماعی را بوجود آورده است. در بعضی از آنها مانند فلسفه نیچه روح تسلط نژادی و تفوق جوئی حکمفرما است و در بعضی دیگر مانند فلسفه اقتصادی مالتوس بدبینی سایه انداخته است.

روح انسانیت و معنویت و اخلاقیات مستقل از مذاهب اگر چه از قدیم‌الایام در ادبیات و آرزوهای بشر جلوه‌های زیبا و

1) Struggle for life

جالبیت داشته است ولی میدانیم که در عمل و آزمایش چندان برخوردار از عمومیت و اثر نبوده و نیست.
خوب، چرا چنین است؟

بدلیل اینکه در جامعه بشری نیز مادام که هدف زندگی دنیا و وسیله مادیات باشد با توجه بمحدودیت نعمات و امکانات از یکطرف و نامحدود بودن طمع و طلب بشر از طرف دیگر، قهراً پای رقابت و تعدی پیش می‌آید و همان نظام آکل و ماکولی حیوانات بلکه بوجه شدیدتر حکومت می‌کند. لازمه دنیاپرستی مادیت است و لازمه مادیت رقابت و جنگ یا استعمار و استثمارگر که مثل طفیلی‌گری حیوانات استفاده از سرمایه و عمل سایرین میباشد.

سرآمد بدبینی و خصومت و انهدام در فلسفه مارکس و کمونیسم دیده میشود: فلسفه تضاد و تنازع و جنگ طبقات در جوامع انسانی و دیالکتیک تز و آنتی تز و سنتز در کل جهان. سراسر دنیا بچشم نزاع و نابودی دیده میشود. بنابراین روحیه‌ای بالاتر از اختیاط و بدبینی در میان مردم تبلیغ میشود و برنامه قهراً روی انتقام و انهدام با حداکثر خصومت و خشونت و واژگونی همه چیز یا انقلاب کلی و تداوم انقلاب میرود که بدفکری و درنده‌خوئی میراث دوران حیوانیت و طبع جنگجوی جوانان دمساز میباشد. رافت و معنویت علیرغم توجیهی که امثال اریک‌فروم میکنند یا خودشان ادعا دارند اصولاً نمیتواند در این مکتب وجود داشته باشد مگر در داخل طبقهٔ همزنجیر آنهم نه بخاطر خود افراد بلکه بخاطر طبقه و برای پیروزی مکتب.

استثناء چگونه ممکن است پیش آید

اولاً بدلیل غریزه و دست طبیعت همانطور که مسئله تولید مثل در حیوانات آنرا بوجود می‌آورد، اُنس و محبتی در ذات انسان حضور دارد که در حیوانات نیست. از قدیم میگفتند انسان حیوانی است اجتماعی، و نامی که در عربی روی او گذاشته‌اند از اُنس مشتق شده است. ریشه این انس و دلبستگی نیز از خانواده و از ادامهٔ زندگی فرزند در کنار مادر و پدر شروع میشود[1]. یعنی باز بر میخوریم به‌استثنای ناشی از تولید مثل که در حیوانات مشاهده میشد. باینترتیب انس و علاقه که در آنجا حالت موقت محدود را داشت در اینجا استمراری و ذاتی گردیده عواطف و اخلاقیات جزو صفات عالی و شرط انسانیت میگردد و «نیکنیازی» یا میل غریزی به‌نیکی و خدمت و خیر جزو سرشت آدمیزاد میشود.[2]

این یک سرچشمه امتیاز ما بر حیوانات و استثناء بر خصلت ترس و تسلط جوئی یا خصومت‌ورزی جوامع انسانها بود که غیر قابل انکار و محرک بسیاری از اعمال ارزنده و شرافت و فداکاریهای افراد و اجتماعات در طول تاریخ میباشد.

سرچشمه دیگر معنویت و خدمت و محبت انسانها در اعتقاد بخدا میباشد که بوسیله انبیاء تعلیم داده شده است. یعنی آنجا که هدف انسان از مادیات و دنیاپرستی و عالم آکل و ماکولی که عامل رقابت و خصومت است بالاتر رفته جایش را رضا بداده خالق و عشق بخدا و خدمت بخلق تا سر حد ایثار و احساس برادری گرفته است. ضمناً قصد قربةً الی الله و تشبّه بخدا ملازم با رحمت و احسان و با خلاقیت و سازندگی است. مومن بجای حسرت و طمع‌ورزیدن بمال و حال دیگران و پائین آوردن متمتعین، مولّد و منّعم و بالا برندهٔ خود و محرومین میگردد.

معیار و ملاکهائی را که قرآن در زمینهٔ رحمت و محبت بما تعلیم داده است ضمن چهاربند ذیل اجمالاً بررسی مینمائیم:

۱ ــ تشبّه بخدا ۲ ــ تأسی به‌پیغمبر ۳ ــ خطابها و دستورهای بخودمان ۴ ــ رفتار مسلمان در جدالها و اختلافات با دیگران

۱ ــ تشبّه بخدا

اساس عبادت تقرب بخدا و تکامل انسان است و تقرب بخدا از طریق تشبّهٔ به‌او و اکتساب صفاتش میباشد. توصیفهائی که قرآن از خدا مینماید و نام و نشانهائی که از او میدهد فراوان بوده هم در ابتدای سوره‌ها آمده است هم در ضمن و مخصوصاً در پایان بعضی از آیات.

---

۱ ــ رجوع شود به‌کتاب علمی بودن مارکسیسم بندهای ۳۱ ــ خانواده و اختلاف زن و مرد، ۳۲ ــ عشق و آرایش و ذوقیات و مخصوصاً: ۳۶ ــ جامعه و حکومت

۲ ــ رجوع شود به‌کتاب نیکنیازی سخنرانی ۴۶/۱/۲، شرکت انتشار، ۱۳۴۷.

بطوریکه میدانید کلیه سوره‌های قرآن، از کوتاه و بلند، مکّی و مدنی، چه آنجا که خبر از قیامت و بهشت و جهنم و آخرت است، چه‌آنجاکه‌سرگذشت انبیاء و امت‌های پیشین یادآوری میشود و چه آنجا که تعلیم توحید و احکام و دستور احسان یا جهاد و جنگ است با بسم‌الله الرحمن الرحیم شروع میشود. در معنای رحمن گفته‌اند کسی که نه تنها درباره دوستان و بندگان مؤمن کرم و رحمت دارد بلکه نظر لطفش به‌دشمنان و به‌همه آفریدگان جاری و ساری است. اگر تنها سوره توبه با آیه برائه من الله و رسوله الی الذین عاهدتم من المشرکین شروع میشود بجایش در سوره نمل آنجا که نامه دعوت تسلیم برای ملکه سبا میفرستد یک «بسم‌اللّهِ الرّحمنِ الرحیم» اضافی آمده است. هیچ سوره‌ای با «بسم اللّه الجبّارِ المنْتَقِم» یا «بسم اللّهِ القاصم الجبّارین»، که در دوران انقلاب مرسوم شده بود، آغاز نمیشود و در هیچ جای قرآن خدا به‌این نام و صفت معرفی نشده است.

آنجا که عذاب و رحمت خدا در یک آیه جمع شده است حالت یکسان ندارد. عذاب استثنائی است و به‌هرکس خدا بخواهد تعلق میگیرد در حالیکه رحمت حق بر تمام کائنات گسترش دارد:

قال عذابی اصیُبَ به‌من اَشاءُ و رحمتی وسَعَتْ کل شیء[1]

آخر سوره حشر سه آیه متوالی اختصاص به‌صفات با ریتعالی داده شده است که در رأس آنها بعد از عالم الغیب و الشهاده، رحمن و رحیم می‌آید.

هو الله الذی لا اله الا هو عالِمُ الغیبِ والشهادةِ هو الرّحمنُ الرّحیمُ[2]

هو اللّه الذّی لااله الاّ هو، الملکُ القُدّوسُ السّلامُ الُموْمِنُ المهیمنُ الغریزُ الجَبّارُ المتکبُر، سبحانَ اللّهِ عمّایشرکون[3] هو اللّهُ الخالقُ الباری المصوّر، له الاسماءُ الحُسنیٰ، یُسَبّحُ له ما فی السّمواتِ والارضِ وهوالعزیز الحکیم[4]

در آیه سوم به‌سه نام یا سه مرحله از سازندگی خدا اشاره میشود: آفرینش مواد اولیه، ابداع کننده کیفیتی که باید داشته باشد و بالاخره صورت دهنده و به‌شکل نهائی در آورنده.

اسامی و صفات الهی که غالباً در پایان بعضی آیات و بصورت مزدوج می‌آید خود خصوصیتی دارد و اگر در مجموع اسامی صفات خدا که در قرآن ذکر شده است آمارگیری بنمائیم بترتیب ذیل میرسیم:

رحیم و رحمن و غفور و رئوف و رزاق بودن و محبت داشتن خدا.	۱۲/۵٪
خلاقیت خدا	۱۱٪
علیم و سمیع و بصیربودن خدا	۹٪
مالکیت و ربوبیت خدا	۵٪
عذاب و خشم و انتقاد خدا	۳/۵٪
سایر صفات و اسامی که در حدود ۸۵ نام و نشان میشود جمعاً	۵۴٪
جمع	۱۰۰٪

۲ ــ تأسی به‌رسول اکرم (ص)

معیار و ملاک دومی که قرآن بمصداق «ولکم فی رسولِ اللِه اسوةٌ حسنة»[5] بدست ما داده است توجه و تأسی به‌رفتار پیغمبر است. در این زمینه میشود کتابها نوشت و از سنت و شیوهٔ رسول صدها نمونه آورد. ما اکتفا بچند آیهٔ ذیل نموده تعمق در آنها را بعهدهٔ خودتان میگذاریم.

انک لعلّی خلق عظیم[6]، و ما ارسلناک الاّرحمة للعالمین،[7] و منهم الذین یوذون البنی و یقولون هو اذنٌ قل اذنُ خیر

---

۱ ــ گفت عذابم را بهر کس بخواهم میرسانم و رحمتم بهمه اشیاء گسترش دارد

۲ ــ حشر، ۲۲ ــ اوست خدائی که جز او نیست دانای پنهان و آشکار و اوست خدای بخشاینده مهربان

۳ ــ حشر، ۲۳ ــ اوست خدائی که جز او نیست، پادشاه، منزه، سلامت و صلح، مومن یا ایمن گرداننده، نگهبان، صاحب اقتدار، بزرگوار و در نهایت کبریا (در حالیکه) منزه است از آنچه با او شریک میسازند.

۴ ــ حشر ۲۴ ــ اوست خدائی که آفریننده، پدید آورنده، شکل دهنده، برای او نامهای نیکو است آنچه در آسمان و زمین است به‌تسبیح او هستند و صاحب اقتدار حکیم است. ۵ ــ و برای شما در رفتار پیغمبر شرمشق نیکوئی وجود دارد.

۶ ــ حقا که تو برخلق و خوی عظیمی استوار هستی ۷ ــ ترا نفرستادیم مگر آنکه رحمتی برای جهانیان باشی

لکم[۱]، ولو کنت فظّاً غلیظَ القلب لانفضّوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر[۲] لقد جائکم رسولٌ من انفسکم عزیزٌ علیه ما عَنِتّم حریصٌ علیکم بالمؤمنین رؤوفٌ رحیم[۳]

آیهٔ آخری در پایان سورهٔ توبه خطاب به‌کافرها و منافق‌ها آمده است. همان سورهٔ بدون بسم الله و چهرهٔ خشم و جنگ قرآن، وقتی کلام به‌خداحافظی میرسد پیغمبر (ص) را با صمیمانه‌ترین زبان بعنوان فردی که از «خودتان» است و سختی‌ها و بیچارگیهای شما او را رنج داده، حریص خدمت و خیر شما است و انگیزه‌اش رحمت و رأفت می‌باشد، معرفی مینماید. ملاحظه می‌کنید که حرکت و هدف بهیچوجه کینه و دشمنی و انهدام مانند مارکسیسم و فلسفه‌های انقلابی نیست و در جهت یگانگی و دوستی و خدمت است.

۳ ـ خطابها و تذکرات مستقیم بخودمان

باز بطور نمونه در این چند آیه و یک حدیث دقت نمائید:

انَّ رحمةَ اللهِ قریبٌ من المحسنین[۴]، سارعوا الی مغفرة من ربّکم و جنّة عرضُها کعرض السّماء أُعدّت للمتقین. الّذین یُنفِقون فی السّرّاء و الضرّاء والکاظمین الغیظَ والعافین عن النّاس و الله یحبُّ المحسنین[۵]، الناسُ عیالی انفعهم الیهم احبّهم الیَّ (حدیث)[۶]

بهنگام اختلاف و نزاع

قرآن بطور وضوح اصرار دارد که اختلافهای بین افراد یا اقوام را بحد اقل تصادم و اشکال برساند: جدال را صورت خوش بدهد، صبر و تحمل را واسطه قرار دهد، با پیش کشیدن وجوه مشترک سازش برقرار سازد، رفع اختلافات را موکول به‌آینده نماید و اصلاً دشمنی را تبدیل به دوستی کند. یادآوری می‌نماید که انسان علاوه بر بنی‌آدم و برادری نوعی برای امت واحد تشکیل دادن ساخته شده‌اند و یکی از مأموریتهای پیغمبران رفع اختلاف و جلوگیری از خصومت‌هاست. شدیداً به حضرت رسول الله و به امت اسلام تأکید میکند مبادا از کسانی باشند که دسته‌بندی مینمایند و فرقه و گروههای جدا که دلخوش به آنچه دارند باشند تشکیل دهند.

مثلاً در بحث با اهل کتاب «جادلهم بالّتی هی احسن» را سفارش می‌فرماید، «ولَتسمَعُنَّ مِنَ الّذین أُوتُوا الکتابَ من قبلکم و من الّذینَ اَشرکوا أذیً کثیراً وان تصبرُوا و تتّقوا فانّ ذلک مِن عَزم الأُمور[۷] میگوید یا دستور و قولوا آمنا بالّذی أُنزل اِلَینا و أُنزَل الیکم و الُهنا والُهکم واحدُ[۸] را تکرار میکند. در مورد اختلافات عقیدتی که جواله به آخرت میدهد: فَیُنَبّئکم بماکنتم

---

۱ ـ و از آنها (یعنی منافقین) کسانی هستند که پیغمبر را آزار داده میگویند گوش (شنوایی) است، بگو (بلی) گوش خیری است برای شما.

۲ ـ اگر (شخص) سنگدل بد اخلاقی بود مسلماً از کنارت پراکنده میشدند، بنابراین گذشت و بخشش کن، طلب آمرزش بر ایشان بنما و (حتی) در کارها (همان مردمی را که بدرفتاری کرده و به‌خشمت در آورده‌اند یا ناسپاس و ناجور هستند) طرف مشورت قرار بده.

۳ ـ شما را پیامبری آمد که از خودتان است، آنچه شما را رنج می‌دهد بر او ناگوار ست و برای (خیر) شما حریص بوده نسبت به‌مؤمنین دلسوز و رحیم است.

۴ ـ بیقین رحمت خدا نزدیک به‌نیکوکاران است (نه بدخواهان و قصاص کنندگان).

۵ ـ برای رسیدن به‌آمرزش خدا و باغات بهشتی که پهنای آن بوسعت آسمان است و آماده برای متقین میباشد شتاب کنید: آن متقینی که در حال خوشی و سختی انفاق می‌کنند، بر خشم و عصبانیت مسلط میشوند و اهل گذشت از مردم هستند و (بدانید) که خدا نیکوکاران را دُوست دارد.

۶ ـ مردم خانوادهٔ من هستند هر کس برای آنها مفید باشد پیش من محبوبتر ست (دقت شود که کلمهٔ ناس اختصاص به‌مؤمنین و مستضعفین ندارد و اعم از مؤمن و غیر مؤمن، خوب و بد، نادار و دارا و مرد و زن است).

۷ ـ مسلماً در مالها و جانهایتان گرفتاریها داشته از ناحیهٔ کسانی که پیش از شما صاحب کتاب شده‌اند و از مشرکین آزار فراوان خواهید دید ولی اگر مقاومت و تحمل نشان داده رعایت تقوی (یعنی خودداری از تعدی و تجاوز و انتقام) ننمائید بدانید که چنین رفتار (پسندیده) از کارهای دشوار است (که همه کس توانائی درک آن را ندارد)

۸ ـ وبگوئیدبه آنچه بر خودتان و بر شما نازل شده است ایمان آورده‌ایم و خدای ما و خدای شما یکی است.

فیه تختلفون[۱] را می‌بینیم و یا تذکر این نکته بجای اثبات عقیدت و فضل فروشی بیکدیگر مسابقه در خدمت و خیرات با هم بگذارید و بالاخره بالاتر از همه صریحاً اعلام مینماید که در برابر بدی خوبی کنید و مطمئن باشید که سخت‌ترین دشمنی به گرمترین دوستی برخواهد گشت: ولاتستوی الحسنة ولاالسّیئةُ اِدفَعْ بالّتی هي احسنُ فاذا الذی بینک و بَینهُ عداوةٌ کأنّهُ ولی حمیم. ومایُلَقیٰها الاّالّذین صبر وا ومایُلَقیها الاّذو حظّ عظیم[۲].

ملاحظه میکنید سفارشی که قرآن در برخورد با مخالفین و مزاحمین می‌نماید حتی از آنچه به حضرت مسیح نسبت داده‌اند وطعنه می‌زنند که فرموده است اگر کسی سیلی بشما زد طرف دیگر صورت را جلو ببرید و بنابر این کیش زندگی و مبارزه نیست، اخلاقی‌تر و کریمانه‌تر است. اصولاً قرآن رأفت و رحمتی را که پیروان مسیح دارند تأیید و تحسین میکند و فقط رهبانیت و ترک دنیای آنها را بدعت میشمارد.

جواب ایرادها

آنچه گفته شد و خارج از آیات مسلّم قرآن یاروایات معتبر نبود قاعدةً مورد انکار و اشکال کسی نیست ولی جواب خواهند داد و ایراد میگیرند که راجع به قصاص که دستور صریح قرآن و انتقامکشی و اضمحلال تجاوزکاران و بدان است چه میگوئید یا جهاد و شهادت مگر از ارکان اسلام و از افتخارات مسلمانان نیست؟

۱ ــ قصاص

بلی در قرآن و در احکام اسلام طبق فتاوی علمای شیعه و سنّی قصاص وجود دارد و نص صریح بشرح ذیل در قرآن آمده است:

مائده ۴۹ ــ وکتبنا علیهم فیها اَنّ اَلنفسَ بالنّفسِ والعینَ بالعین والأنف بالاَنفِ والأُذُنَ بالأُذن و السّن بالسِّنِ والجروحَ قصاصٌ فإن تَصدَّقَ به فهو کفّارةٌ له[۳]

بقره ۱۷۳ ــ یا اَیُها الّذینَ آمنوا کُتبَ عَلیکُم القصاص فی اَلقَتْلی الحَر بالحُّر والعَبْدَ بالعَبد والاُنثیٰ بالاُنثیٰ فَمَن عُفِی لَهُ من اخیه شیئٌ فَاِتّباعٌ بالمعرُوفِ واداءٌ الیه باحسان[۴]

بقره ۱۷۴ ــ ذٰلکَ تخفیفٌ من ربکم ورحمة فمَن اعتدیٰ بعَد ذلک فَلهُ عذابٌ الیهم[۵]

بقره ۱۷۵ ــ ولکم فی القصاص حیوٰةٌ یا اولی الالباب لعلکم تَتّقُون[۶]

معمولاً این آیات و مخصوصاً تذکر «ولکم فی القصاص حیوةٌ» را یکنوع دستور و تاکید مردم برای اجرای قصاص و دعوت به انتقام میگیرند در حالیکه عکس قضیّه صحیح است. این آیات برای محدود کردن تجاوز و بمنظور تخفیف و جلوگیری از آن نازل شده است. آنچه در بین قبایل عرب و قبل از آن در روابط اقوام گذشته وجود داشته است دسته‌بندی و

---

۱ ــ پس (خداوند در آخرت) شما را در آنچه اختلاف دارید آگاه میسازد.

۲ ــ خوبی و بدی البته مساوی نیستند (تو) با آنچه بنحوی که بهترست دفاع و تلاقی‌نما که (در اینصورت خواهی دید) کسیکه میان تو و او دشمنی برقرار است تبدیل به یار صمیمی‌گرمی خواهد شد. (بدیهی است که) چنین عمل و معنی را جز مردم صبر پیشه درک نمی‌کنند و جز آنها که صاحب بهره (یارشد) بزرگی (از ایمان و کمال) نیستند.

۳ ــ و در آنجا (تورات) بر آنها چنین مقرر داشتیم که (قصاص) یک جان یا قتل نفس به یک جان است، چشم در برابر چشم، بینی در برابر بینی، در برابر بینی گوش در برابر گوش، دندان در برابر دندان و برای جراحتها نیز قصاص است؛ پس هر کس (از این حق صرف نظر نماید و) صدقه بدهد چنین عملی برای (گناهان) او کفاره محسوب خواهد شد.

۴ ــ ای کسانی ایمان آورده‌اید بر شما در مورد کشته‌ها قصاص مقرر شده است: آزاد در مقابل آزاد، بنده در برابر بنده و زن در برابر زن؛ اما اگر بسود کسی از ناحیهٔ برادرش (که صاحب دم است) گذشتی بعمل آمد (چنین عملی) پیروی کردن از نیکی و ممدوح است و احسانی است که در حق شخص انجام میشود.

۵ ــ چنین پیشامد تخفیفی از جانب پروردگار شما رحمت است و اگر با وجود آن کسی تعدی و زیاده روی نمود عذاب دردناکی در انتظارش میباشد.

۶ ــ در (اجرای) قصاص برای شما صاحبان عقل، حیات و زندگی تامین میشود، و امید است که تقوی پیشه گیرید.

حمله و تلافی درآوردن دشمن و تعرضی بوده که به فردی از افراد قبیله وارد میشده است. ضمن آنکه این هجوم و انتقامجوئی حد و اندازه‌ای نداشت و غائله خاتمه پیدا نکرده قبیله مورد هجوم بنوبه خود در فرصت مناسب دست به یک تلافی شدیدتر میزده است و باین ترتیب خصومت و جنگ بین قبائل و فرصت‌یابی برای تصفیه حساب‌ها تا ابد ادامه پیدا میکرد. قرآن ــ وقبل از آن تورات ــ آمده و خواسته‌اند جلوی تجاوز و تلافی‌های وحشیانه یا **اسراف در قتل** را بگیرند و در حداقل محدود سازند کما آنکه در سوره اسرا چنین میخوانیم:

ولاتَقْتُلُوا النَّفسَ الّتی حَرَّم الله الاّ بالحق و مَن قُتِل مظلوماً جَعلنا لولیه سلطاناً فلایسرفْ فی القتل أنّه کان منصُوراً[1]

از آیات بالا هم با مختصر دقت بخوبی برمی‌آید که نظر بیشتر روی خودداری و تخفیف است و نه تشدید مجازات. ملاحظه میکنید که آیه سورهٔ مائده به جمله «فمن تصدق به فهو کَفارةٌ له» ختم میشود و قرآن ترجیح میدهد که قصاص اصلاً بعمل نیاید. در آیات سوره بقره نیز توصیه و تشویق برای عفو و احساس و رحمت بیشتر است تا خود قصاص همچنین آیه ۱۷۴ که به تهدید شدید «فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب الیهم» پایان می‌یابد خوب میرساند که طبع و تمایل مردم به تعدی و زیاده روی بوده قرآن خواسته است جلوی آنرا بگیرد. باینترتیب آیهٔ آخری را که در آن قصاص وسیلهٔ حیات اعلام میگردد و عقل و تقوی بشهادت و وساطت گرفته میشوند باید باین معنی تلقی کنیم که تحدید و توقف انتقامجوئی و تلافی‌گری که خواستهٔ طبع درنده بشری است در عوض حیات و بقای قبایل همنوعان شما و خودتان را همراه دارد.

این تنها موردی نیست که خواسته واقعی قرآن و گفته صریح آن با آنچه معمول و مقبول زمان بوده است و با آنچه هنوز هم پیروان قرآن باقتضای طبیعت حیوانی و تصورات موروث انسانی مطلوب و مسلّم میداند صد و هشتاد درجه اختلاف دارد. بشری نبودن و اعجاز قرآن در همین است!

۲ ــ جنگ

در زمینه بحث حاضر و تشخیص چهرهٔ واقعی اسلام موضوع جنگ و جهاد خیلی غامضتر از قصاص است و اختلاف آشکاری که منطق قرآن باتصور متداول در میان مامسلمانها ــ و مدعیان اسلام ــ دارد بیشتر است.

طرفداران جنگ و خونریزی بطور بدیهی و آشکار آیاتی از این نوع را که قاطعیت بر حمله و جنگ و کشتار مشرکین و کفار و مخالفین دارد عنوان مینمایند:

بقره،۱۸۶ ــ وقاتِلوا فی سبیل الله[2]

بقره ۱۸۷ ــ واْقتُلو هم حَیثُ ثَقِفتُموهم و أخرِجُوهم مِن حیثُ أخرجوکُم و الفتنةُ أشدُ مِن القتل[3]

نساء ۹۱ ــ فَخُذُوهمْ و اْقتلو هُم حَیثُ وَجَدْتُموهم ولاتَتّخذُوامِنهم وَلیّاً ولانصیراً (راجع به منافقین است)[4]

توبه ۵ ــ فَاْقْتُلوُاالمشرکینحَیثُ وجدتموهم وَخُذُوهم واَحصرُوُهم واَقْعَدوُا لَهم کلَّ مرصَد[5]

توبه ۱۴ ــ قاتِلو هُم یعذّبهم الله باید یکم ویخزهم و یَنصرُکُم علیهم ویَشْفِ صدور قومٌ مؤمنین[6]

توبه ۳۶ ــ وقاتلوا المشرکین کافّةً[7]

توبه ۲۹ ــ قاتلوا الذّین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الآخـر ولایحرمّون ماحَرّم الله و رسولُهُ و لایَدینُون دینَ الحقِّ مِن الذّیـن

---

۱ ــ اسراء ۳۵ ــ دست به کشتن نفس یا انسانی که (حیاتش را) خداوند محترم و محفوظ قرار داده است نزنید و کسیکه مظلومانه کشته شود برای ولی دم حق و سلطانی مقرر داشته‌ایم. بنابراین اسراف در قتل (یعنی تلافی تجاوزکارانه) ننمائید و بدانید که یاری خدا با اوست.

۲ ــ در راه خدا جنگ کنید

۳ ــ هر جا به آنها برخوردید بکشیدشان و از همانجائی که شما را بیرون کردند بیرونشان نمائید و (بدانید) که تحمل فتنه مشکلتر از کشتار است.

۴ ــ پس (منافقین) هر جا یافتید دستگیر کنید و بکشید و (هیچگاه) از آنها متحد و یاور نگیرید.

۵ ــ پس با مشرکین، هر جاگیر آوردید، بجنگید و دستگیر و محاصره‌شان نمائید و در هر کمینگاه جا بگیرید.

۶ ــ آنها را بکشید (تا) خدا بدست شما عذابشان بدهد و خوارشان کند و شما را علیه آنها یاری نموده تشفی قلبی برای مومنین فراهم شود.

۷ ــ مشرکین را بتمامه بکشید.

أُوتُوا الكتابَ حتّى يُعطوا الجزيةَ عَن يد وهم صاغرون[۱]

ولی کلیه آیات فوق ونظائر آنها را که استناد میشود بصورت نـاقص و دست و پـا شکسته مـانند «لااله» بـدون «الاالله» ارائه مینمایند و یا اگر آیه تمام است قبل و بعد آن آیات دیگری وجود دارد که حکم جنگ و کشتار را از حالت کلیت و قاطعیت خارج ساخته عموماً محدود و مشروط میسازد.

جمع بندی کامل و در عین حال خلاصه شده حکم جهاد یا جنگ که بر تمام آیات دیگر سایه می‌اندازد آیه اول ردیف بالا (۱۸۶ بقره) است که بطور ناقص نقل شده و کامل آن چنین است:

وقاتلوا ــ فی سبیل الله ــ الذین یقاتلونکم ــ ولاتعتدوا ــ ان الله لایحب المعتدین

آیه که ظاهراً سال اول هجرت نازل شده و نخستین اعلام آشکار جهاد میباشد بطور بریده مشخص از چهار جزء (و یک تاکید توضیحی) تشکیل میشود:

۱ ــ وقاتلوا ــ جنگ کنید معلوم میشود که جنگ در اسلام هست. اسلام دین صلح مطلق وتسلیم و ترس و تنبلی نیست اما جنگ بچه منظور؟

۲ ــ فی سبیل الله در راه خدا فقط جنگی مجاز و بلکه واجب است که صرفاً در راه خدا باشد نه برای تلافی و تفوق و تمتع و تبلیغ.

علیه کی باید جنگ کرد؟

۳ ــ الذین یقاتلو نکم، علیه کسانیکه با شما می‌جنگند. پس اسلام ابتداء بجنگ و تحریک بجنگ نمینماید، جنگ با کسانیکه متعرض و مزاحم ما نیستند ولو همعقیده نباشند نداریم. جنگ اسلام فـقط جنبه دفـاعی و مقابله را دارد.

این جنگ آیا باید تا قلع و قمع و نابودی حریف پیش رود؟

خیر:

۴ ــ ولاتَعْتَدُوا و تجاوز و زیاده روی نکنید صرفاً برای دفاع از خود و توقف حالت جنگی و ناامنی است بیش از آنچــه زده‌اند نباید زد چیزی شبیه به قصاص است.

کلام و دستور از این روشنتر و قاطعتر نمیشود. توضیح و تکرار هم لازم نبوده است. فقط جـزء آخـر را آنـقدر مـهم و محتاج به تأکید در برابر طبع انتقامجوی بشری دیده‌اند که متمم هشدار دهنده‌ای پشت سر آن آمـده است: بـدانید کـه خـداوند تجاوزگران را دوست ندارد. حتی تجاوز به دشمنان و کافران.

ضمناً این آیه بعداً نسخ نشده است بلکه تفصیل و تأییدهم در زمینه آن آمده است.

اما دومین آیه صورت فوق الذکر که بدنبال آیه بالا آمده است و مطلب تا شماره ۱۹۰ سورهٔ بقره ادامـه پـیدا مـیکند، هم حالت مقابله بمثل و قصاص را نشان میدهد، هم منظور از مبادرت بجنگ را که خواباندن آتش فتنه و تـحمیل است مـیرساند و هم اضافه میشود که همینکه حریف دست برداشت و باز ایستاد شما هم تأسی به غفور و رحیم بودن خدا کنید:

بقره ۱۸۷ـ واقتلوهُم حَيثُ ثَقِفتُموهُم وأخرجوهم من حَيثُ أَخْرَجُوكم والفتنةُ اشدُّ مـن القتل ولاتـقاتِلُوهم عندَالمسجـد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلكَ جزاء الكافرين[۲] (جزای کافرین چنین است اگـر شما را کشتند آنـها را بکشید، نه بیشتر)

---

۱ ــ با کسانی از اهل کتاب که ایمان به خدا و بروز جزا نمی‌آورند، حرمت حرام خدا و رسول را نگاه نمیدارند و به دین حق عمل نمی‌نمایند جنگ کنید تا (محاصره شوند) جزیه بدست خود بپردازند و خوار باشند.

۲ ــ هر جا که گیرشان آوردید بجنگید و از همانجا که شما را بیرون کردند بیرونشان کنید و (توجه داشته باشید) کـه فـتنه و نـاامنی بـدتر از کشتار است و در حریم مکه بجنگ آنها اقدام نکنید مگر آنکه آنها چنین بکنند پس اگر با شما جنگیدند یا شما را کشتند بـا آنـها بـجنگید، جـزای کافرها چنین است.

بقره ۱۸۸ ــ فان أنتهوا فانّ الله غفورٌ رحیم[۱]

بقره ۱۸۹ ــ وقاتِلوهُم حَتّیٰ لاتکون فتنةٌ ویکون الدّینُ لله فإنِ أنتهوا فلاعُدْوان الاّعلی الظّالمین[۲]

بقره ۱۹۰ ــ الشهر الحرامُ بالشهر الحرام والحُرماتُ قصاصٌ فَمَن اعتدیٰ عَلَیکُمْ فاعتَدوُ اعلیه بمثلِ ما أعْتَدیٰ علیکم وأتقوالله و أعْلموا أنّ الله مَعَ المتّقین[۳]

بقره ۱۹۱ ــ وأنفِقُوا فی سبیل اِلله ولاتُلقُوا باید یکُم اِلَی التّهلکه وَاَحْسِنُوا اِنّ الله یُحبُّ المحسنین[۴]

خداوند در این آیات بیش از آنچه امر به اسلحه برداشتن و لباس رزم بتن کردن مینماید سفارش بـه عدالت و رحمت و تقوی و احسان و خودداری از کینه و عصیان مینماید. عدالت و رحمت و تقوی و احسان بـه دشمنان و مخالفین! والاّ خوشرفتاری یا احسان بدوستان که کار همه و بسود خودمان است، عدالت و تقوی حساب نمیشود و دربارهٔ طرفداران عفو و گذشت معنی ندارد.

سومین آیه که دربارهٔ منافقین است در سورهٔ نساء، بسال ۸ هجرت و جزئی از مجموعه آیات ۹۰ تا ۹۳ است. در ابتدا گفته میشود که اینها در صد داند شما را مثل خودشان به کفر برگر دانند، اگر نصیحت و اخطارتان را نپذیرفتند هر جا یافتید بگیرید و بکشید مگر آنکه پناه بقومی که با آنها پیمان عدم تعرض دارید ببرند یا از عملشان پشیمان شونـد و کـناره گیری و پیشنهاد صلح نمایند در اینصورت از جنگ با آنها ــ اگر چه منافق مانده باشند ــ خود داری کنید. خواهید دید که بعضی از آنها میل به امنیت دارند...

برویم سرشاهد چهارم که در سوره توبه، یعنی شدید و غلیظ ترین سوره جنگی قرآن، و دربارهٔ مشرکین آمده جزئی از مجموعه ۳۷ آیه همزمان و هم آهنگ ابتدای سوره میباشد.

قبلاً بگوئیم که این مجموعه شد اد و غلاظ جنبهٔ عام ندارد و علیه کلیهٔ مشرکین مکه و جهان نیست بلکه بـه نص اولین آیه و استثنای چهارمین و توضیح دهمین انحصار به مشرکین طرف پیمان با مسلمین دارد که عهد شکنی و خصومت و تعدی کرده‌اند:

توبه ۱ ــ بَرآئَة مِن الله و رسوله اِلَی الّذینَ عاهَدْتُم من المشرکین[۵]

توبه ۴ ــ اِلاّ الّذینَ عاهدتُم مِنَ المُشرکین ثُم لَم یَنْقُصُوکم شیئاً ولَمْ یظاهروا عَلَیکُم اَحَداً فَاَتِموُا الَیهم عَهدَهُم اِلیٰ مُدتِهم اِنَّ الله یُحبُّ المتّقین[۶]

توبه ۱۰ لاَیَرقُبونَ فی مؤمن اِلاّ ولاذِمّةً واولئک همُ المعتدُون[۷]

شاهدهای پنجم و ششم علاوه بر آنکه مشمول شروط و حدود فوق‌الذکر میشود بتنهائی نیز مستقل و مطلق نیستند. کما آنکه تعلیل شاهد پنجم یعنی آیهٔ ۱۴ سورهٔ توبه و تصریح بر اینکه مشرکین مورد عتاب مقدم بر خلف عهد و حکم بوده‌اند در آیهٔ ۱۳ که ماقبل آن است آمده:

---

۱ ــ پس اگر باز ایستادند بدانید که خداوند آمرزنده مهربان است.

۲ ــ و آنقدر بجنگید یا بکشید تا فتنه از بین برود و دین برای خدا (آزاد) باشد. پس اگر دست برداشتند در اینصورت دشمنی فقط سزاوار ستمکاران (وتجاوزگران) است.

۳ ــ ماه حرام با ماه حرام عوض داده میشود و برای (هتک) حرمتها قصاص میتوان کرد پس هر کس برشما تجاوز نمود بهمان گونه و اندازه بر او بتازید و تقوای خدا را از یاد نبرید و بدانید که خدا با متقین است.

۴ ــ و در راه خدا خرج کنید (سرمایه‌گذاری کنید) و بدست خود خویشتن را گرفتار مهلکه نکنید و نیکی پیشه بگیرید که خداوند نیکوکاران را دوست دارد.

۵ ــ این بیزاری خداوند و پیغمبر اوست از مشرکان که با شما پیمان بستند (و شکستند)

۶ ــ مگر کسانی از مشرکان که با آنها پیمان بستید، و سپس قصوری در این امر نورزیدند و با دیگران برضد شما همدست نشدند، که باید ایام عهدشان را بسر برید، چه خداوند پرهیزگاران را دوست میدارد.

۷ ــ آنان در حق اهل ایمان هیچ مراعات خویشی یا عهد و پیمانرا نخواهند کرد و هم آنها بسیار متعدی و ستمکاراند.

توبه ۱۳ ــ اَلاتُقاتِلُونَ قَوماً نکثُوا اَیمانَهُم و هَمّوا بِاخراجِ الرَّسُول و هُم بَدَؤُکم اوَّلُ مَرَّةٍ[1]...

شاهد ششم نیز با سرجا قرار دادن جمله در داخل آیه روشن میشود

توبه ۳۶ ــ اِنَّ عِدَّةَ الشهُورِ عند اللهِ اثنا عَشَر شَهْراً فی کتابِ اللهِ یومَ خَلَقَ السَّواتِ والارضَ منها اربعةٌ حُرُمٌ ذِلکَ الدّینُ القیّم فلاتظلِموا فیهِنَّ اَنفُسَکُم وقاتِلُوا المشرکین کافَةً کما یُقاتِلُونکم کافَةً واعلَموا اَ اَنَّ اللهَ مَعَ المتّقینَ[2]

نکته قابل توجه اینکه در آیات جنگی خیلی به‌کلمه تقوی و به‌تاکید روی آن برمیخوریم، بیش از آنچه در موارد دیگر قرآن آمده است. مقصود از تقوی در اینجا همان خودداری انسان از تعدی و تصفیه حسابهای کینه‌توزانه با دشمنان و میدان دادن به‌خشم و انتقام یا درنده خوئی بشری است که مخصوصاً در جدال و جنگ (وهمچنین در اختلافات خانواده‌ای و جدائی زناشوئی که در سوره طلاق آمده است) بجوش می‌آید. مسلمان باتقوی که مشمول ان اکرمکم عندالله اتقیکم میشود کسی است که در چنین حالات تسلط بر نفس و کرامت و بزرگواری نشان دهد و قسط و عدل را که آنهم مانند تقوی مصداق آیه «یا ایّها الذّین آمنوا کونوا قوّامینَ للهِ و شهداء بِالقسط ولایَجرِمَنکم شَنَئانُ قوم علیٰ اَلاّ تعدلوا، اِعدلوا هو اقربُ للتّقوی واتّقوا اللهَ اِنَّ اللهَ خبیرٌ بماتعملون»[3] بیشتر ناظر بر حسن رفتار با دشمنان و مخالفین است، نصب‌العین قرار دهد.

برای جامع بودن کلام، شاهد هفتم را از احکام مربوط به‌اهل کتاب و دستور جزیه و جنگ با آنها آورده‌ایم. بطوریکه از متن آیه دیده میشود و صحبت از کافرین و از دین برگشته‌های آنها است که ایمان به‌خدا و روز جزا ندارند، از حرام خدا خودداری نمینمانید و آیین حق را اجرا نمیکنند و اسماً اهل کتاب و عملاً مشرک‌اند، و چون در مجموعهٔ ۳۷ آیهٔ اول سورهٔ توبه آمده است، به‌احتمال قوی مشمول سر فصل برائةٌ مِنَ اللهِ و رَسُولِهِ الی الذّینَ عاهَدتُم مِنَ المُشرکینَ میشود.

برای اینکه تردیدی در ذهن خواننده در مشروط و محدود بودن دائرهٔ جنگ اسلام و عدم شمول آن بهر مدعی و مخالف و مشرک باقی نماند اکتفا به‌ذکر آیات منفی که در آن منع تعدی و تجاوز شده است نمودیم و اینک چند نمونه از آیات مثبت که امر به‌صلح و مسالمت و حتی دوستی و مساوات با آنها (مادام که دست به‌آزار مسلمانها نزده‌اند) شده می‌آوریم:

۱ ــ توبه، ۶: وانْ اَحَدٌ من المشرکینَ اُستجارَکَ فَاَجِرهُ حتّی یَسمعَ کلامَ اللهَ ثُم اَبلِغهُ مأمَنَه ذلک بانّهم قومٌ لایَعلَمُون[4]

اگر قرار بود به‌صرف مشرک بودن یا مشرک ماندن، قتل کسی واجب یا مجاز باشد میفرمود اگر ایمان آورد طرح دوستی بریز والاّ گردنش را بزن.

۲ ــ ممتحنه، ۸: لایَنْهٰکم اللهُ عَنِ الذّین لم یُقاتلوُکم فی الدّین ولم یُخرِجُوکم من دیارکم أن تبرّوهم وتقسطُوا الیهم انَّ اللهَ یحبُّ المقسطین[5]

ممتحنه ۹: انّما یَنْهٰیکم اللهُ عن الذّینَ قاتَلوکم فی‌الدّین وأخرجوکم من دیارکم وظاهَروا عَلیٰ اِخراجکِم أنْ تَوَلّوهم و مَنْ یَتولهّم فاولئک هم الظالمون[6]

صراحت از این بیشتر نمیشود. مطلب از دو وجه و بلکه سه وجه بیان شده است: عدم نهی از دوستی با مشرکینی که

---

۱ ــ چرا جنگ با قومی نکنید که پیمان‌شکنی نمودند، همت به اخراج رسول داشتند و همانها بودند که پیشقدم (در جنگ) شدند.

۲ ــ عدد ماهها در نزد خدا ۱۲ تا است... که چهارتای آنها ماههای حرام میباشد... پس در آنها بخود ستم نکنید و با همه مشرکین بجنگید و همانگونه که تمامشان با شما می‌جنگند و بدانید که خدا (طرفدار و) همراه با پروداران است.

۳ ــ مائده، ۱۱: ای کسانی که ایمان آورده‌اید در راه خدا پایدار و استوار بوده، گواه عدالت و راستی و درستی باشید و مبادا که دشمنی با قومی شما را وادار به عدم عدالت نماید؛ عدالت پیشه گیرید که به تقوی نزدیکتر است و از خدا پروا داشته باشید که خدا بر آنچه می‌کنید آگاه است.

۴ ــ اگر فردی از مشرکین پناه از تو خواست نزد خود بگیر تا کلام خدا را بشنود و به جایگاه و ایمنگاهش برسان چرا که آنها قومی نادان‌اند.

۵ ــ خداوند شما را از دوستی و نیکی کردن و عدالت و مساوات ورزیدن در حق کسانی که با شما در دین جنگ نکردند و از دیارتان بیرونتان نکردند نهی نمی‌نماید؛ بدانید که خداوند اهل قسط را دوست میدارد.

۶ ــ بلکه فقط از دوست و یاورگرفتن کسانی که با شما جنگ کردند و از خانه و زندگی اخراجتان نمودند و همدستی در این کار نمودند منع می‌نماید و (در اینصورت) هرکس آنها را دوست بگیرد، چنین گروهها ظالم‌اند.

بجنگ با مؤمنین برنخاسته‌اند، توصیه بدوستی و قسط و بالاخره انحصار نهی به‌آنهائی که جنگیده و مسلمانها را از مکه بیرون کرده یا پشتیبانی از این عمل نموده‌اند[1]

۳ ــ انفال، ۶: وإنْ جَنَحُو اِلِلسَّلْم فَاجنَح لها و تَوکلْ عَلی اللهِ انّه هو السَّمیع العلیُم.

انفال ۶۴: وإنْ یُریدوا أن یَخْدَعُوک فانَّ حَسبَک اللهُ هَو الذّی اَیّدکَ بنصرِه وبالمؤمنین[2]

خدا به‌پیغمبر توصیه می‌نماید که پیشنهاد صلح آنها و ترک مخاصمه را علی‌رغم احتمال اینکه نیرنگی در کار باشد با توکل بخدا پذیرد.

۴ ــ انفال، ۳۹: قل للّذین کفروا اِنْ یَنْتَهُوا یُغْفَر لهم ماقَدسَلَفْ و اِن یَعُودُ وا فقد مَضَتْ سنّة الاوّلین[3]

این آیه بعد از پیروزی مسلمین و یکنوع اعلام عفو عمومی بر کفار است. آنچه گذشته است بخشیده ولی اخطار میشود که اگر دست از پا خطا کرده بفکر بازگشت بدشمنی بیفتید خدا (یامؤمنین) هم بر خواهد گشت.

ای کاش در انقلاب اسلامی ما هم چنین جرأت و کرامت وجود میداشت و در خط قرآن عمل مینمودیم تا دچار خیلی از گرفتاریهای بعدی نمی‌شدیم و بجای تعصب و تفرقه و تحریک، به‌تقویت نیروها و توسعهٔ کارها میپرداختیم و چقدر بلحاظ تربیت مردم و تبلیغ مؤثر واقع میشد.

تعجب وسوءتفاهم نشود

آنچه گفتیم و برخلاف انتظار و اعتقاد بسیاری از مؤمنین خودمان و مخالفین اسلام میباشد نباید ایجاد شگفتی نماید. شخصی (بقول سعدی) ابلیس را در خواب دیده از زیبائی طلعت و رعنائی قامت او به‌تعجب درآمده میرسد

تو کاین روی‌داری بحسن قمر چرا در جهانی به‌زشتی سمر

تو را سهمگین روی پنداشتند بگرمابه در زشت بنگاشتند

وابلیس «بخندید و گفت آن نه شکل من است، ولیکن قلم در کف دشمن است». تعجب و تأسف ما در نیز این است که در چهره‌نگاری ناموزون اسلام و تصویر ناهنجار خدا قلم در کف دوست بوده است! ایرانیان هموطن ما و مسلمانان غیر ایرانی که بنظرشان عادی و افتخارآمیز می‌آید بگویند یا بشنوند که اسلام آئین سلحشوری و سرکوبی و دشمنی است و مجسمه پیغمبر طوری باید ساخته شود که در یک دستش قرآن و در دست دیگرش شمشیر باشد ــ درحالیکه فقط ۲/۵ درصد آیات قران راجع به‌جهاد است و جهاد بمعنای انحصاری جنگ نیست ــ امری است کاملاً طبیعی و بشری. اینها آدم شده‌ها، بزرگ شده‌ها و متمدن شده‌های همان نمونه موجوداتی هستند که در سیر طبیعت بسراغشان رفته بودیم. اگر مسیحیها و یهودیها نیز در طی بیش از هزار سال ــ و هنوز هم ــ طعنه میزنند که اسلام بزور شمشیر تحمیل شده است و آئین ضد انسانی و غیر الهی است این اتهام را از گفتار و کردار خود ما اخذ کرده‌اند. این حضرات وقتی میگوئیم قرآن در برابر مخالفین و مدّعیان توصیه مدارا و گذشت و حتی نیکی و خدمت مینماید، جنگ را در مرز دفاع و در محدوده عمل متقابله قرار میدهد و از صلح و سازش استقبال مینماید، شعر «ترحم بر پلنگ تیز دندان، ستمکاری بود بر گوسفندان» را میخوانند و یا این افکار را ناشی از سستی و خوشباوری دانسته محکوم بودن چنین سیاست و چیره شدن دشمنان داخل و خارج را یک امر مسلم می‌پندارند[4].

اما قرآن همانطور که در نمونه آیات فوق دیدید، پیش‌بینی چنین عکس‌العمل و اعجاب را میکرد و جوابش را میداد.

---

۱ ــ این آیات بضمیمهٔ قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز آمده است.

۲ ــ و اگر قصد فریب و بدام انداختن ترا داشتند مطمئن باش که خدا ترا کفایت میکند، همان کسی که با یاری خود و مؤمنین ترا تأیید نموده است.

۳ ــ به آنها که کافر شده‌اند بگو اگر (از دشمنی و مزاحمت) دست بردارند بخشیده میشوند و اگر (به عمل گذشته) برگردند سنتی که دربارهٔ پیشینیان اجرا شده برقرار است.

۴ ــ البته آن شعر و پند سعدی بجای خود صحیح است ولی قیاس مع‌الفارق بوده مطلب ما سرپلنگی است که دندانش کشیده شده باشد و گوسفندان حفاظت شده باشند. بعلاوه انسان با پلنگ فرق دارد

یکی آنجا که میفرمود دشمن دیرینه‌ات با عفو و محبت تبدیل بهدوست هوادارت میشود ضمن آنکه قبول داشت درک چنین امر برای ما مشکل بوده فقط رشد یافتگان صاحب بهره عظیم آنرا تلقی مینمایند. یکی هم در ترک مخاصمه و پیشنهاد صلح که اطمینان میداد بفرض که خدعه‌ای در کار باشد نترس خدا و مؤمنین برای تو کافی هستند.

سرّ مطلب و دلیل اختلاف دید بین خدا و مادر اینجاست که آفریدگار ما از خود انسانها، هم انسانشناس تر است و هم انساندوست‌تر. مثل ما نسبت بهمنوعان بدبین و بدنهاد نیست.

فرشتگان نیز از مدارای خدا با چنین موجود دو پا همین اعجاب و اختلاف را داشتند و با جواب «اِنّی اَعلَمُ مالا تَعْلَمُون» قانع شدند.

ما اگر قانع نمی‌شویم برای این است که ایمان بمقلب القلوب والابصار و محول الحول والاحوال بودن خدا نداریم و از خاصیّت تغییرپذیری و برگشت انسان غافلیم. نمیدانیم خدائی که اقرب الیه من حبل الورید است با علاقه به‌آینده انسان و علم به‌استعداد او دَرِ تو به را چارطاق باز کرده، همانطور که پدرمان را پس از اخراج از بهشت از همین در به‌تصفیه و نبوت رساند و راهی و سزاوار بهشتش کرد. فاسدان و گمراهان بنی‌آدم را نیز با توجه و تربیت و تعلیمی که باید بدست پیغمبران و پیروان پیغمبران صورت گیرد برستگاری و سعادت خواهد رساند.

برنامه ملت‌هائی که داعیه انقلاب اسلامی و اعراض از مکاتب شرق و غرب اروپا را دارند باید از گامهای شیطان احتراز نموده بجای عداوت مارکسیستی و ترک دنیای رهبانی در جهت رأفت و رحمت الهی باشند.

مشیت خداوند برخلاف نگرانی فرشتگان، برچیده شدن فساد و قتل نفوس در بساط زمین است و این کار تدریجاً از راه تربیت و تکامل امکان‌پذیر میباشد. تربیت و تکاملی که اجرای آنرا بحکم «اِنَّ اللّهَ لایُغَیّرُ ما بقوم حتّی یُغَیّروا ما بانفُسِهِم» در اختیار و ارادهٔ خود ما گذارده، نخواسته است تحمیلی و تصنعی باشد، تا خلیفه‌های او بشویم. بنابراین دستور داده است بدی را با خوبی جبران و زائل کنیم و ظلم و جنگ را اگر نتوانستیم با عفو و عطا و تهیاء و تهدید محو کنیم لااقل بحد قصاص اکتفا نمائیم و مبادا که با تعدی و تشدید توسعه‌اش دهیم.

چنین سیاستی عین تقوی و توکل بخدا است. خدائی که قاطعانه وعده داده است: و مَنْ یَتَّقِ اللّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخرجاً و یَرْزُقه من حیثُ لا یَحْتَسِبْ ومَنْ یَتَوَکَلَّ عَلَی‌الله فَهو حَسْبُه. اِنَّ اللّهَ بالغُ امرِهِ قَدْ جَعَل اللّهُ لکلِّ شیئی قدرا[1].

امّا آنچه نباید موجب سوء تفاهم و دستاویز حمله شود اینکه:

۱ ــ دستور خودداری از تعرض و اکتفاکردن بدفاع بمعنای در خانه خوابیدن و یک عمل شاه سلطان حسینی که میگفت اصفهان برای مابس است نیست......

قرآن بهیچوجه اجازه نمیدهد که دشمن با خیال راحت مؤمنین را غافلگیر کند و پیشاپیش دسیسه‌ها جور کند بلکه باستقبال پیش‌آمدها رفته تاکید مینماند که با آنچه در توان و تدبیر دارید نیرو فراهم آورید. ولی نه برای پیشدستی در حمله بلکه برای ترساندن و برحذرداشتن دشمنان از قصد تجاوز:

و اَعِدُّوا لَهُم ما اَسْتَطَعْتُم مِن قوّةٍ ومِن رِباطِ الخیلِ تُرْهِبونَ به عَدُوَّاللهِ وعَدُوَّکم[2]

یک کشور اسلامی در عین پرچمداری صلح و عدالت باید آماده برای هر خطر و دارای نیرومندترین ارتش باشد.

۲ ــ حالت دفاعی داشتن جنگ بمعنای تعطیل جهاد و توقف پیشروی اسلام نیست. گسترش حق و عدالت و نیکی از طریق امر بمعروف و نهی از منکر یا خروج خیرخواهانه مسلمانان بر مردم جهان نیز میسّر و پیروزی آن مسلم است:

---

۱ ــ طلاق ۲ و ۳ ــ و هرکس تقوای خدا را پیشه کند (خدا) راه خلاصی (از گرفتاری) برای او میسازد و از جائیکه گمان نمیبرد روزی نصیبش مینماید و هرکس توکل بخدا نماید (بداند که) خدا او را کفایت می‌کند. مسلماً خداوند کار و ارادهٔ خود را (به سرمنزل منظور) می‌رساند زیرا برای هرچیز و هرکس مهلتی قرار داده است.

۲ ــ انفال، ۶۰ ــ بخاطر آنها آنچه میتوانید نیروی جنگی و سواره نظام آماده کنید تا بدین وسیله دشمن خدا و دشمن خودتان را برحذر (از جنگ) دارید.

وَلْتَکُنْ مِنکم اُمَّةٌ یَدْعُونَ اِلیَ الخیر ویأمُرونَ بالمعروف ویَنْهَونَ عَنِ المُنْکَرِ واولٰئکَ هُمُ المُفلِحون[1] و همچنین از راه کردار صحیح و نمونه و سرمشق و واسط شدن چون خود رسول اکرم:

وکذٰلِکَ جَعَلناکُم اُمَّةً وَ سَطاً لِتَکُونوا شهداءَ عَلَی النّاسِ و یَکُونَ الرسولُ علیکم شهیداً[2]...

ائمه اطهار نیز همین رویه را تعقیب میکردند. قسمت عمده‌ای از پیشرفت اسلام در افریقا و جنوب شرقی آسیا و حالا در اروپا و امریکا بوسیله بازرگانان و مسافرین و مبلّغین و از راههای غیرنظامی بوده است.

۳ ــ بخشودگی بعد از پیروزی و خودداری از انتقام و تصفیه‌حسابهای گذشته بمعنای غفلت از نقشه و حیله و آزادی دادن به خرابکاری نیست، همانطور که در چند صفحه قبل گفتیم مراقبت از آنها و کیفر دادنشان در صورت ادامهٔ خصومت بجای خود مسلم است.

۴ ــ مسلماً دنیا داران صاحب زرروزور هیچگاه بمیل و رغبت با استدلال و نصیحت تسلیم بحق و طرفدار مظلومان نشده و بپای خود از اریکهٔ قدرت و لذت پائین نیامده و نمی‌آیند. سرنوشت انقلابها و پیروزی نهائی همیشه در صحنه‌های نبرد تعیین شده است. ظهور ادیان الهی نیز پیوسته مواجه با مخالفت پادشاهان و غاصبین و مترفین بوده، بی‌نیازی و تمتّع بحکم «اِنَّ الانسانَ لَیَطغیٰ اَنْ رآهُ اُستَغنیٰ» سرکشی و طاغوتی میآورد و طبقات ملت و ستمکشان هستند که بیشتر و زودتر به ادیان گرویده و فداکاری کرده‌اند.

بنابراین کسانیکه تشنهٔ جنگ با طاغوتها و شهادت هستند نباید نگران باشند، درگیری پیش خواهد آمد و سلاحهای سردوگرم بصدا درمی‌آیند. مسئله در این است که کی پیشقدم در جنگ شود. زبان قرآن و سنت پیشوایان بحق ما خودداری از این عمل و تاخیر و تبدیل آن به «التی هی احسن» بوده است.

حتی هابیل به قابیل میگوید: لَئِنْ بَسَطْتَ اِلَیَّ یَدَکَ لِتَقتُلَنی ما اَنابِباسطٍ یَدَیَ اِلیکَ لِاَقْتُلَکَ، اِنّی اخافُ اللهَ ربَّ العالمین[3]

درباره ستمگران اهل کتاب نیز آمده است که خواهان نفی اختلاف‌اند و جنگ‌افروزان در دنیا ولی خدا خاموش کننده جنگ است در حالیکه آنها فساد دیگری مینمایند:

وقالَتِ الیَهُودُ یَدُاللهِ مَغْلُولَة.... ولَیَزیدنَّ کثیراً منهُم ما اُنزِلَ اِلیکَ مِن رَبِّکَ طُغیاناً وکفراً وَاَلْقَینا بَینَهُم العداوةَ والبَغضاءَ اِلیٰ یَومِ القیامةِ کُلَّما اَوْقَدُوا ناراً للحربِ اَطفاها اللهُ و یَسْعَونَ فی‌الارضِ فساداً واللهُ لایُحِبُّ المفسدین[4]

منظور آنکه خدا فساد و جنگ را ــ ولو برای حل نهائی مبارزه حق و باطل ــ دوست ندارد و نمیخواهد مسائل حیات و عقیده بشیوهٔ حیوانی و آکل و ماکولی حل شود. فساد در زمین و دریا را خود بشر بوجود میآورد و وسیله‌ای است که شاید تلخی رفتار خلاف حق را بچشند، تنبیه گشته و براه صحیح برگردند[5]. درهرحال اگر بشر طریق غیرجنگی را آزمایش نکرده است دلیل ندارد که طریق دیگری وجود و اثر نداشته باشد.

۵ ــ رسالت مسلمین و برنامه جنگ دفاعی اسلام حالت خودخواهانه قومی ندارد بلکه هدف و مرز آن استقرار نظم و امنیت و حاکمیت دین خدا در جامعه (و شاید جهان) است. روی این حساب و باعتبار «فاذا أصابَهُم البغیُ هم ینتصرون» جوامع اسلامی بدادخواهی یکدیگر (و شاید بفریاد مظلومان و مستضعفین دیگر) نیز میشتابند.

---

۱ ــ آل عمران، ۱۰۰ ــ و حتماً در میان شما گروهی یا امتی برای دعوت بخیر باشند و امر بمعروف و نهی از منکر مینمایند و (چنین امت) هستند که رستگار و پیروز میشوند.

۲ ــ بقره، ۱۴۳ ــ و این چنین شما را امت میانه و بهترین قرار دادیم تا نمونه و شاهد بر مردم باشید و پیغمبرنمونه و شاهد برشما باشد.

۳ ــ مائده، ۳۱: اگر تو دست برای کشتن من بیرون آوری من دستم را برای قتل تو بسویت دراز نخواهم کرد زیرا که از پروردگار جهانها ترس دارم

۴ ــ مائده، ۶۳ ــ یهودیان گفتند که دست خدا بسته است... و مسلماً آنچه بر تو نازل میشود سرکشی و کفر عده زیادی از آنها را برمیانگیزد و (به این دلیل) میانشان تا روزقیامت دشمنی انداخته‌ایم، هر زمانی که آتشی (برای جنگ) میافروزید خداوند آنرا خاموش میکند در حالیکه آنها سعی در (ایجاد) فساد در دنیا دارند و خدا فسادکنندگان را دوست ندارد

۵ ــ ظَهَرَ الفسادُ فی‌البرِّ والبحرِ بماکَسَبَتْ اَیدی‌النّاسِ لِیُذیقَهم بَعضَ الّذی عَمِلُوا لَعَلَّهُم یَرجِعُونَ (روم، ۴۱)

چهرهٔ ناشناختهٔ تشیّع

دکتر سیدجعفر شهیدی

هزاروسیصدونود سال بر موجودیّت شیعه می‌گذرد. نزدیک به‌سیزده قرن است نخستین نهضت سیاسی این مذهب آغاز شده[1] و تقریباً یازده قرن است اندیشه‌شناسی یا به‌عبارت دیگر مکتب فکری و یا کلامی تشیع تاسیس گردیده[2] اما به‌جرات می‌توان گفت هنوز هم چهرهٔ تشیع یا لااقل دیداری‌ترین چهرهٔ این مذهب نه تنها برای دنیای اسلام بلکه برای نظر گروهی از شیعه مذهب‌ها هم پوشیده مانده است.

بسیاری از مسلمانان گمان می‌کنند ــ و عده‌ای از شیعه مذهب‌های نامتتبع هم ممکن است بر این عقیده باشند ــ که اساس مذهب شیعه در این عبارت خلاصه می‌شود: «شخصیتی که در سال سی‌وپنجم هجری زمامدار مسلمانان شد باید در سال یازدهم از هجرت بدین منصب می‌رسید، حال که چنین توفیقی نصیب او نگردیده تکلیف دوستان او اینست که پیوسته بر مظلومیت وی تأسف بخورند و بر آنان که نگذاشتند او چنین منصبی را در چنان تاریخ عهده‌دار گردد نفرین فرستند». من وظیفه ندارم معتقدات فرقه‌ای یا فرقه‌هائی از مسلمانان را تصویب یا تخطئه کنم، ولی آیا می‌توان گفت کوشش میلیونها زن و مرد و عمر هزارها عالم و نویسنده، و تالیف و تصنیف صدها مجلد کتاب و ریخته شدن خون هزاران پیر و جوان تنها صرف به‌کرسی نشاندن چنین سخنی شده؟ مسلم است که نزاع هیچگاه بر سر این نبوده و نیست. هرچند، نسل امروز و چند نسل پیش از ما از آنچه پدرانشان به‌خاطر آن جنگیدند و در راه تحقق بخشیدن آن کشته شدند بی‌خبر مانده و یا لااقل خودرا به‌بی‌خبری زده‌اند.

من به‌سهم خود آن دسته از مردم را که از تشیع چنین تصویر تحریف شده‌ای در ذهن دارند، مقصر نمی‌دانم، چه این پندار چنانکه گفته شد مولود عصر ما نیست، صدها سال است بازیگران سیاست کوشیده‌اند تا نهضت تشیع را از مسیر آن منحرف سازند. و بخصوص کوشش فراوانی بکار رفته است تا حقیقت این نهضت تشیع را از مسیر آن منحرف سازند. و بخصوص کوشش فراوانی بکار رفته است تا حقیقت این نهضت از مسلمانان غیرشیعی پوشیده بماند. درست است که حقیقت برای آنان که پابپای تاریخ درست حرکت می‌کنند روشن است، اما شماره اینان در هر دوره اندک بوده و هست. در پنجاه سال اخیر تنی‌چند از دانشمندان مجاهد و عالی‌قدر شیعه با تألیف کتابها و ایراد سخنرانی‌ها و تحمل رنج سفر به‌گوشه‌وکنار کشورهای اسلامی به‌سهم خود معدودی از علمای مصر، شمال افریقا و خاورمیانه عربی را با آن حقیقت پنهان مانده آشنا ساختند، اما کمتر کوشش شده است که نشان دهند منشأ این نادرست‌اندیشی چه بوده است؟ آیا خدای نخواسته همهٔ آن علما و نویسندگان در داوری خود نسبت به‌تشیع به‌عمد در خطا افتاده و نسبتهای ناروا به‌پیروان این مذهب بسته‌اند؟

من وظیفه خود دانسته و می‌دانم که با بضاعت اندک و در حد توانائی بکوشم تا غباری را که تاریخ در طول قرنها برروی این چهره افشانده است به‌یکسو بزنم، و تا آنجا که می‌توانم آن حقیقت را آشکار سازم و برعهدهٔ متفکران و نویسندگان گرویده بدین مذهب است که این چهره را هرچه روشن‌تر بشناسانند.

من معتقدم اگر گمشده‌ای که در فاصلهٔ قرن دوم تا آغاز قرن دهم هجری خون ده‌ها هزار تن در راه بدست آوردن آن

---

۱ ــ مقصود از نهضت سیاسی چنانکه خواهم نوشت، قیام شیعیان آل‌محمد علیه حکومت نژادی است که پایان آن به‌سود خاندان عباسی عموی پیغمبر بود.

۲ ــ مسائل کلامی شیعه در عصر ائمه علیهم‌السلام نیز مطرح بوده است، مقصود تدوین و تألیف کتابهای کلام پس از غیبت کبری است که دیگر مستقیم یا غیرمستقیم دسترسی به‌امام ممکن نبود.

ریخته شد چنانکه شایسته است به‌دنیای اسلام شناسانده شود پیروان دیگر مذاهب اسلام و یا لااقل دانشمندان و متفکران آن مذهب‌ها خواهند دانست که گمشدهٔ آنان و اینان یک است. اما راستی اگر همهٔ مسلمانان چنین حقیقتی را دریابند دشمن آنان چه خواهد کرد؟ بیکار خواهد نشست؟ هرگز! زیرا جمعیت مسلمانان تفرقهٔ نامسلمانان و بلکه نابودی آنان خواهد بود.

من در این چند صفحه نمی‌خواهم در دهلیزهای پرپیچ‌وخم مسائل کلامی وارد شوم، دراین‌باره به‌قدر کافی و شاید بیشتر از آنچه باید بحث کرده‌اند. می‌توان گفت حقیقت لااقل برای دسته‌ای خاص روشن است، اما در بحث‌های کلامی معمولا هر طرفی می‌کوشد عقیدهٔ خودرا با دلیل عقلی استوار جلوه دهد و آنجا که غرض پیروزی در جدل باشد حقیقت کمتر مجال ظهور خواهد یافت. در این بحث کوتاه می‌خواهم نهضت تشیع را از زاویه‌ای بررسی کنم که تاریخ هم با من همراه است. در پرتو روشنائی تاریخ شاید بتوانم آن چهرهٔ ناشناخته را آشنا سازم ــ هرچند بیشتر خوانندگان با آن آشنا هستند.

چنانکه می‌دانیم در سال ۶۵ هجری هنگامیکه معاویهٔ دوم پس از چهل روز پادشاهی درگذشت، در سرزمینی که امروز به‌نام سوریه مشهور است و آن روز مرکز حکومت اسلامی بود، بر سر زمامداری مسلمانان بین دو تیره از عرب به‌نام بنی‌قیس و بنی‌کلب خلاف افتاد. تیرهٔ نخست طرفدار زمامداری پسر زبیر بود و تیرهٔ دوم می‌خواست خلافت همچنان در خاندان اموی باقی بماند. کلبیان از نژاد عرب قَحطانی یعنی عرب‌های ساکن جنوب شبه‌جزیره عربستان‌اند و قیسی‌ها از طائفه عَدنانی یعنی عرب‌های ساکن حجاز و نجد و تهامه هستند. سرانجام پس از جنگ خونینی که در «مَرْج راهِط» نزدیک دمشق بین آنان درگرفت قحطانیان بر عدنانیان پیروز شدند و مروان ابن حکم به‌پادشاهی رسید. پس از او تیرهٔ مروانی مدت شصت‌وهفت سال زمامدار مسلمانان بود. از همچشمی و بلکه دشمنی قحطانی و عدنانی پیش از اسلام شاید بیشتر شما بااطلاع باشید. این دشمنی و یا همچشمی که معمولا از خصوصیات اقوام ابتدائی است گاهگاه به‌درگیریهای خونین منتهی میشود. چنانکه داستان‌هائی از جنگ‌های خونین قبیله‌های عرب جاهلی را در کتاب‌ها خوانده‌ایم. با ظهور اسلام تعصب‌های ناشی از نژاد، پیوند، ثروت و آنچه بدان وابسته است ازمیان رفت. روزی که محمد (ص) در حَجَّةُالوداع اعلام کرد: «مردم، هر خونی که در جَاهلیت ریخته شده است همه را زیرپا می‌گذارم و از این پس هیچکس حق تعرض به‌مال و خون دیگری را ندارد تا روزی که خدای خودرا ملاقات کند»، سند وحدت اسلامی یا فسخ امتیازات نژادی امضاء گردید. اما متأسفانه حوادث پس از مرگ پیغمبر شکاف‌ها و اختلاف‌هائی میان مسلمانان پدید آورد با این همه آن اختلاف‌های داخلی که از سال سی‌وپنجم پدید شد و تا سال ۶۵ ادامه یافت تا این تاریخ یعنی به‌قدرت رسیدن سلسلهٔ مروانی، بازهم رنگ عقیدهٔ اسلامی داشت. درگیری مرج راهط خلافت اسلامی را زیر پوشش جنگ قبیله‌ای و پیروزی قحطانی بر عدنانی درآورد. شاعران قحطانی نژاد از این نبرد چنان یاد می‌کنند که شاعران عرب جاهلی در یکصد سال پیش از اسلام، از درگیری تمیم و تغلب یا بکر و تمیم سخن می‌گفتند. آنچه در حماسه‌نامه‌های این دوره نمی‌بینیم اسلام است.

از این تاریخ به‌بعد دیگر زمامداران مسلمانان به‌ظاهر هم توجه نکردند که به‌نام خلیفهٔ پیغمبر بر امت محمد (ص) مسلط گردیده‌اند. حکومت نژادی عربی آنهم براساس ریاست عربهای جنوبی بر پهنهٔ حوزهٔ اسلامی سایه افکند و شعر و ادبیات اسلامی رنگ قومی گرفت و قحطانیان برای خود مقامی والاتر از همه نژادهائی که باسلام گرویده بودند ــ عرب یا جز عرب ــ برگزیدند، و دیگر نژادها را بدیدهٔ حقارت نگریستند، کار تحقیر دیگر نژادها بجائی رسید که در مثل‌های رائج می‌خوانیم «اَذَلُّ مِنْ قَیْسی بِحِمْص»[۱]

آنچه گذشته از زور حاکمان، کالای مزور این بازار مکاره را رائج‌تر می‌ساخت کوشش شاعران و مادحان دین به‌زر فروخته بود که متاسفانه در هر عصر و زمان یکی از عوامل مؤثر گمراهی توده‌های کم‌اطلاع بوده و هستند. من نمی‌خواهم وقت شمارا با خواندن نمونه‌های بسیاری از شعرهای این دوره بگیرم و خاطرتان را مکدر کنم. گذشته از دیوان‌های پراز دروغ شاعران، نمونه‌هائی این تملقات را می‌توانید در مجلدهائی از اغانی ابوالفرج اصفهانی ملاحظه فرمائید. برای نشان دادن اندکی از بسیار بدین دو بیت از یزیدبن مفرغ که در ستایش مروان‌بن حکم سروده است توجه فرمائید:

۱ ــ خوارتر از قیسی در شهر حمص (که ساکنان آن کلبی بودند)

وَاَقَمْتُمْ سُوقَ الثَّنَاءِ وَلَمْ تَكُنْ سُوقُ الثَّنَاءِ تُقَامُ فِی الأَسْوَاق
فَكَأَنَّما جَعَلَ الاْلٰهُ اِلَيْكُم قَبْضَ النُّفُوسِ وَقِسْمَةَ الأَرْزَاقِ[1]

واعشی ربیعه، مروان و پسرش را چنین می‌ستاید:

وَاِنَّ فُؤاداً بَيْنَ جَنْبَیَّ عالِمٌ بِمٰا اَبْصَرَتْ عَيْنِی وَمٰا سَمِعَتْ أُذْنِی
وَفَضَّلَنِی فِی الشِّعْرِ وَاللُّبِ اِنَّنِی أَقُولُ عَلیٰ عِلْمٍ وَاَعْرِفُ مَنْ اَعْنی
فَأَصْبَحْتُ اِذْ فَضَّلْتُ مَرْوانَ وَابْنَهُ عَلَی النَّاسِ قَدْ فَضَّلْتُ خَيْرَاَبٍ وَابْنٍ[2]

در این شعرها و مانند آن که در دیوان ابوالعباس اعمی، ابوصخر هُذَلی، امیه ابن ابی عائد، حکم‌بن عبدل، موسی شهوات و جز آنان می‌بینیم ــ و تنی چند از اینان از موالی یعنی هم‌میهنان عرب‌مآب ما هستند ــ آنچه دیده نمی‌شود حقیقتی است که پیغمبر اسلام برای اعلام و نشر و تثبیت آن برخاست ــ عدالت و مساوات اسلامی. و آنچه می‌بینیم همانست که قرآن در آیه‌های فراوان آنرا نکوهش می‌کند ــ تعصب نژادی و تفضیل عرب بر غیرعرب و برتری تیره‌ای بر تیرهٔ دیگر. کار گستاخی این خاندان بر حریم دین به‌برتری نژادی محدود نگردید. بلکه اندک‌اندک به‌مرز اصول عقاید و مقدسات دین نیز تجاوز کردند تا آنجا که در پنجاه سال دوم قرن اول هجرت حاکمان شهرهای مسلمان‌نشین بر منبرها زبان به‌نکوهش مشرع اسلام گشودند. حجاج‌بن یوسف چون دید مردم قبر رسول خدارا طواف می‌کنند گفت: چه بی‌خرد مردمی که برگرد چوبهای پوسیده و خشت انباشته می‌گردند[3] چرا نمی‌روند قصر امیرالمؤمنین عبدالملک را طواف کنند؟ آیا نمی‌دانند خلیفهٔ شخص بهتر از فرستادهٔ او است.[4] عبدالملک مروان پس از آنکه عبدالله‌بن زبیر را کشت در سال ۷۵ هجری به‌حج رفت. چون بمدینه آمد در مجمع انصار اهل‌بیت پیغمبر گفت «من مانند خلیفهٔ مستضعف (عثمان) و یا خلیفه سازشکار (معاویه) و یا خلیفه سست‌رای (یزید) نیستم. من این امت را با شمشیر درمان میکنم.... به‌خدا از این پس کسی مرا به‌پرهیزگاری نمی‌خواند جز آنکه گردن اورا خواهم زد. عبدالملک نخستین کسی است در اسلام که نهی از معروف کرد[5].

خالدبن عبدالله قسری که از جانب هشام‌بن عبدالملک حاکم خراسان و عراق بود و سال ۱۱۶ هجری از این منصب برکنار گردید روزی برای خواندن خطبه برپا ایستاد، چون قرآن را در خاطر نداشت آیه‌ای را به‌خطا خواند و درماند. مردی از بنی‌تغلب از دوستان او برخاست و گفت: ای امیر کار را بر خود آسان بگیر. هیچ مرد عاقلی را ندیدم که قرآن را ازبر بخواند. ازبر کردن قرآن کار احمقان است. خالد گفت راست گفتی.[6] ولیدبن یزید که خودرا خلیفهٔ مسلمانان می‌خواند در بزم شراب مستانه قرآن را گشود و چون این آیه را بر بالای صفحه دید وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ[7] قرآن را هدف تیر ساخت و گفت روز رستاخیز که پروردگار خودرا دیدی بگو ولید مرا پاره‌پاره کرد[8].

اگر بخواهم اسناد گستاخی بنی‌مروان و حکومت‌های دست‌نشانده آنان را بر قرآن و سنت و اصول مسلمانی برشمارم مجلدی بزرگ خواهد شد. آنچه بیشتر مایهٔ تاسف است اینکه در همان روزگار گروهی عالمان شکم‌خواره و دنیاباره به‌خاطر جلوگیری از هیجان و طغیان مردم با تأویل‌های نادرست آیات و مغالطه‌کارهای وسفسطه در حدیث به‌درست نماندن و یا بی‌مکافات ماندن این کارهای خلاف شرع برخاستند و به‌مردم گفتند مارا با این بزرگان کاری نیست خود می‌دانند و خدای خود، چه قرآن می‌گوید «وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ»[9] در قلمرو چنین حکومت آنانکه بیش از همهٔ مسلمانان سنگینی بار ستم را تحمل میکردند، نومسلمانان غیرعرب بودند و مخصوصا ساکنان منطقهٔ شرق اسلامی بودند.

در چنان دنیای تاریک تنها چراغ روشن که این نومسلمانان می‌توانستند در پرتو آن عدالت‌خواهی اسلام را ببینند

---

۱ ــ بازار ستایش را که از این پیش در بازارها جائی نداشت برپا داشتید! گویا خداگرفتن جانها و پخش کردن روزیها را به‌شما سپرده است. ۲ ــ دلی که در سینه من است، آنچه را دیده‌ام دیده و گوشم شنیده میداند. آنچه در شعر خرد مرا برتری بخشیده این است که دانسته سخن میگویم آنرا که میخواهم می‌شناسم. حال که مروان و پسر او را برمردم برتری می‌نهم، بهترین پدر و پسر را برتری داده‌ام. (تاریخ آداب اللغة العربیة، ج ۱ ص ۳۰۲). ۳ ــ عقد الفرید ج ۵ ۲۸۴ ۴ ــ مروج‌الذهب ج ۲ ص ۱۴۵، و نیز نگاه کنید به‌کامل مبرد، ج. ص ۲۲۲، ابن‌ابی‌الحدید، ج ۱۵ ص ۲۴۲. ۵ ــ ابن‌اثیر، ج ۴، ص ۱۹۰ و ۲۵۱ ۶ ــ الاغانی ص ۶۳ ج ۱۹، تاریخ تمدن اسلامی، ج ۴ ص ۸۰ ۷ ــ ابراهیم: ۱۸ ۸ ــ الاغانی ۹۰/۲۵ ج، مسعودی مروج الذهب، ص ۱۳۴ ج ۲ ۹ ــ توبه، ۱۰۶

خاندان رسالت بود. بیش از نیم قرن از حکومت عدل علی نمی‌گذشت نمونه‌های عدالت‌خواهی علی چه در روزگار خلافت و چه پیش از خلافت مانند داستان قتل هرمزان، بداوری رفتن او و خصم یهودی وی در محضر خلیفه و ده‌ها نمونهٔ دیگر زبانزد مسلمانان ایران بود. بیش از نیمی از نسل آن روز واقعهٔ قیام حسین‌ابن علی و مقاومت اورا بر ابر ظلم به‌چشم دیده و یا از دیده‌ها به‌گوش خود شنیده بودند نهضت و کشته شدن زید در راه عدالت‌خواهی تازه‌ترین فداکاری آل‌محمد را همه به‌خاطر داشتند. و برای همهٔ محرومان مسلم شده بود که اگر بخواهند حقوق خودرا آنچنانکه اسلام گفته است به‌دست آورند باید با آل‌محمد (ص) باشند نه با آل ابوسفیان. از این تاریخ نهضت سیاسی شیعیان آل‌محمد آغاز شد.

در اینجا باید یک نکتهٔ دیگر را تذکر داد و آن اینکه از قیام نافرجام مختار به‌بعد همهٔ حرکت محرومان ضد ستمگران به‌نام طرفداری از آل‌رسول آغاز شد. بدین معنی که مخالفان حکومت‌های وقت یا هواداران خاندان رسالت از امامیه، کیسانیه، زیدیه و راوندیه و دیگر فرقه‌ها برای تحقق یک نیت با یکدیگر همکاری می‌کردند، برانداختن حکومت نژادی و تاسیس حکومت براساس عدالت قرآن که در آن عرب و جز عرب مساوی هستند. آن روزها مهم‌ترین کانون این طغیان خراسان بود. مردم این سرزمین زیر پرچم تشیع گرد آمده بودند و می‌خواستند حکومت از آل‌ابوسفیان به‌آل علی بازگردد. روزی که محمدبن علی‌بن عبداللهبن عباس داعیان خودرا به‌خراسان فرستاد، به‌آنها سپرد که از شخص خاصی نام نبرند بلکه مردم را به «الرضامن آل‌محمد» بخوانند. سرانجام چنانکه شنیده‌اید نتیجهٔ این نهضت آن شد که آل عباس برخلافت غلبه یافت و بنی‌الحسن و بنی‌الحسین محروم ماندند. اما سیرتی که خلفای عباسی از آغاز کار یا اندکی پس از استقرار حکومت خود پیش گرفتند آن نبود که توده‌های محروم می‌خواستند. آنچه به‌دنبال این نهضت تحقق یافت حکومت نژادی دیگری بود که در آن تیرهٔ عباسی جای تیرهٔ اموی را اشغال کرد، با این تفاوت که در این حکومت عنصر ایرانی در قوهٔ اجرائی داخل گردید. نگاهی به‌قصیده‌های مدحی شاعران دورهٔ رشید و خواندن تاریخ هارون و معتصم و مقتدر و معتضد مسلم میدارد که گوینده بیت:

یـالَیْتَ جَـوْرَ بَـنِی مَـرْوان عادَ لَنا وَلَیْتَ عَدْلَ بَـنِی‌العَبَّاسِ فِـی النّار[1]

سخن به‌انصاف گفته است.

پس از این دوره بود که متفکران شیعی دانستند، نخست باید اندیشه‌شناسی تشیع را به‌مردم آموخت سپس آنان را به‌عدالت‌خواهی و مساوات اسلامی برانگیخت. از قرن دوم هجری به‌بعد متکلمان شیعی و شاگردان امام باقر و صادق کوشیدند اصول معتقدات تشیع را بر پایهٔ منطق عقلی و علم کلام تثبیت کنند. از این تاریخ تا سال ۴۴۷ هجری یعنی سال ورود طغرل سلجوقی به‌بغداد و برانداختن آخرین پادشاه شیعی آل‌بویه الملک‌الرحیم دانشمندان شیعی با استناد به‌ظاهر قرآن کریم و استفاده از اخبار اهل‌البیت، مترقی‌ترین مکتب اندیشهٔ بررسی دینی را که می‌توان گفت تا آن روز در دنیای اسلام بی‌سابقه بود تأسیس کردند و اصول فلسفی و اعتقادی این مذهب را چنان پی‌ریزی نمودند که نه تنها در طول تاریخ زنده بماند بلکه پیوسته پیشروی خودرا حفظ کند و چاره‌یاب و پاسخ‌گوی مشکلات اجتماعی باشد، بدین معنی که از یک‌سو «اصل عدالت» را در زمرهٔ اصول اعتقادی درآوردند و از سوی دیگر عقل را جزء مدارک استنباط احکام کلی فرعی شناساندند، و به‌تعبیر دیگر در زمینهٔ اعتقاد و عمل هردو، حکومت عقل را برسمیت شناختند.

معنی عدالت در مذهب شیعه این است که پروردگار بندگان خودرا عبث و بی‌سبب کیفر نمی‌دهد یا پاداش نمی‌بخشد بلکه ثواب و یا عقاب آنان برابر اطاعت یا نافرمانی ایشان است. اطاعت امتثال امر و نافرمانی ارتکاب منهی عنه است، و امر یا نهی پروردگار به‌خاطر مصلحت یا مفسدهٔ چیزی بدان تعلق می‌گیرد و مفسده و یا مصلحت در «مُکَلَّفٌ‌بِه» را عقل تشخیص می‌دهد. و با تأسیس چنین اصل عقلی، آن دسته از وابستگان به‌دستگاه قدرت را که می‌کوشیدند کارهای ناشایست فرمانداران را با تاویل ظاهر آیات قرآنی، مردم‌پسند کنند و به‌آنان وانمایند که اینان مرتکب گناهی که مستوجب عقوبت باشد نشده‌اند، موهون ساختند و مسلم داشتند که اگر کسی برخلاف شرع قدمی بردارد گناهکار و سزاوار کیفر است، زمامدار باشد یا رعیت.

اما گنجاندن عقل در ادلهٔ اجتهاد این اثر را داشت که بگویند آنچه را عقل اجتماعی برای بهبود و پیشرفت اجتماع

---

۱ ــ ای کاش ستمکاری مروانیان برای ما باز می‌گشت و ای کاش دادگری عباسیان نابود می‌شد (در آتش بود) الاغانی: ۸۴/۱۶.

مسلمانان بپسندد، درصورتی که با ظاهر آیات و سنت پیغمبر مخالفت صریح نداشته باشد لازم‌الاجرا است. بنابراین برخلاف مکتب جهمیه و اشعریه که هرگونه قدرت را از مکلف سلب می‌کرد و نیز ضمانت اجرائی برای اطاعت و یا نافرمانی بنده قائل نبود و برخلاف مرجئه که بازخواست از کارهای زشت را به‌خدا واگذار می‌کردند و مرتکب آن را مستحق ملامت نمی‌شمردند، کلام شیعی چه در اصول و چه در فروع حکومت عقلی را به‌رسمیت شناخت. و اجتماع اسلامی را بر رفتار حاکمان و صاحبان قدرت نظارت داد. اکنون که این مقدمات طرح گردید ممکن است با دو پرسش روبرو شویم:

یکی اینکه آیا جهان اسلام غیرشیعی با این چهرهٔ تشیع آشنا است یا نه؟ اگر آشنا است چرا گاه بیگاه در پاره‌ای از کتابها و نشریه‌های آنان دربارهٔ تشیع داوری نادرست می‌شود؟ تا آنجا که کسانی این مذهب را مخلوطی از یهودی‌گری زرتشتی‌گری و باطنی‌گری می‌پندارند. و اگر آگاه نیست سبب آن چیست؟.

پرسش دوم اینکه تشیع که در آغاز از یک‌سو نهضتی برضد بیدادگران بود و از سوی دیگر اندیشه‌شناسی این چنین پیش‌رفته داشت چرا در قرن‌های اخیر تغییر جهت داد و سیر تکاملی آن متوقف شد و نهضت شیعی که هم‌چون سلاحی برنده برای مبارزه با ستمکاران به‌کار می‌افتاد در طول قرن‌ها از تاریخ، پناهگاهی برای حکومت‌های ستمکار گردید.

برای پاسخ به‌این دو پرسش با حقیقت تلخی روبرو خواهیم شد ــ اما حقیقت را آنچنانکه هست باید گفت و نباید نهفت. از دیرباز آنچه به‌نام تشیع در ذهن بعضی از مسلمانان غیرشیعی و حتی بعضی از شیعیان جا گرفته است با چهره‌ای که از تشیع در عصر ائمه و بعداز غیبت کبری تا نیمهٔ اول قرن پنجم ترسیم کردیم کاملا مغایرت دارد.

امّا دربارهٔ تصوّری که جهان غیرتشیّع، خاصه مسلمانان شمال افریقا و خاورمیانه عربی، از این مذهب دارند، به‌طور خلاصه باید گفت، سبب آن اینست که مردم عادت دارند اساس قضاوت خودرا درباره چیزی بر نمونه‌های خارجی و ملموس بنیاد نهند. در گذشته مراجعه به‌کتابهای کلامی و اندیشه‌شناسی برای عموم آسان نبوده است ــ امروز هم کم‌وبیش اوضاع به‌همین منوال است ــ و متاسفانه حکومتی که در قرنهای نخستین اسلام در مصر و قارهٔ افریقا به‌نام تشیع تاسیس گردید و رونق یافت نه از لحاظ روش فکری با آنچه در کلام شیعی می‌بینیم مطابقت داشت و نه از جهت عمل ــ که بیشتر مردم بدان توجه دارند ــ آن بود که نهضت محرومان می‌خواست. حکومت‌های این خاندان نمونهٔ کوچکی بود از دربار بغداد با همهٔ اسراف و تبذیر و حیف‌ومیل‌ها و بی‌عدالتی‌ها که از آن می‌دانیم. خوشبختانه یا متاسفانه برای نشان دادن هردو رویه کار، اسناد قدیمی به‌زبان فارسی در دست داریم. در اینجا نگاهی به‌قسمتی از سفرنامه ناصرخسرو قبادیانی که یکی از داعیان این حکومت است می‌افکنیم. او در سال چهارصدوچهل هجری جلال و جبروت خلیفهٔ فاطمی را به‌چشم دیده و ذیل عنوان «صفت‌خوان سلطان» آن را با شگفتی و اعجاب چنین وصف می‌کند:

«با یکی از دبیران سلطان که مرا با او صحبتی اتفاق افتاده بود و دوستی پدید آمده گفتم من بارگاه ملوک و سلاطین عجم دیده‌ام چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود ایشان پادشاهان بزرگ بودند با نعمت و تجمل بسیار اکنون می‌خواهم که مجلس امیرالمؤمنین را هم ببینم. او با پرده‌دار که صاحب الستر گویند بگفت. سلخ رمضان سنهٔ اربعین و اربعمائه که مجلس آراسته بودند تا دیگر روز که عید بود و سلطان از نماز بآنجا آید و بخوان بنشیند مرا آنجا برد. چون از در سرای بدرون شدم عمارتها و صفه‌ها و ایوانها دیدم که اگر وصف آن کنم به‌تطویل انجامد. دوازده قصر درهم ساخته، همه مربعات که در هریک که می‌رفتی از دیگری نیکوتر بود و هریک به‌مقدار صدارش و یکی ازین جمله چیزی بود شصت‌اندرشصت و تختی به‌تمامت عرض خانه نهاده به‌علو چهارگز. از سه جهت آن تخت همه از زر بود. شکارگاه و میدان و غیره برآن تصویر کرده... و هر فرش و طرح که درین حرم بود همه آن بود که دیبای رومی و بوقلمون به‌اندازه هر موضعی بافته بودند و دارافزینی مشبک از زر بر کناره‌های آن نهاده که صفت آن نتوان کرد... و آن تخت خود چنان بود که اگر این کتاب سربه‌سر صفت آن باشد مستوفی و کافی نباشد.[1]

این چند سطر که نوشته شد اندکی از بسیار است و نشان می‌دهد دستگاهی که مدعی جانشینی علی و حسین و زید و

---

۱ ــ سفرنامه مصحح دکتر دبیرسیاقی، چاپ انجمن آثار ملی، ص ۷۹-۹۸

باقر و صادق علیهم‌السلام بود، می‌کوشید تا در اسراف و تبذیر و ضبط مال مسلمانان و صرف آن در آرایش و تجمل‌های بیهوده قدم بر جای قدم امپراتوری روم و پادشاهان ساسانی ایران بگذارد.

اما در جهت اندیشه‌شناسی دینی چنانکه می‌دانیم و چنانکه کتابهای شیعه اسماعیلی نشان می‌دهد ــ و می‌توانید لااقل به‌رسالهٔ وجه دین ناصرخسرو مراجعه کنید ــ اعتقاد این فرقه از شیعه این است که «آنچه در شریعت می‌بینیم از ظاهر قرآن و سنت همه مانند تن است نسبت به‌انسان، و تاویل روح شریعت است. اعمال تکلیفی ظاهری که مانند جسد دین است، مخصوص عوام است، و تاویل از آن خواص و دانستن تاویل هم جز از راه بیان امام مقدور نیست». و ما می‌دانیم آنجا که پای تأویل به‌میان آمد آنهم تاویلی که در انحصار امیری مقتدر و خودکامه درآید کار به‌کجا منتهی خواهد شد. نمونه‌ای که جهان عرب برای نخستین‌بار از تشیع فکری و عملی پیش چشم دید این حکومت بود.

در اینجا باید گفت فاطمیان مصر با همه بی‌عدالتی در جهت فکر و عقل، چه در دوران اقتدار و چه بعد از انقراض حکومت، استحقاق آن همه نسبت‌های زشت را که عباسیان و کارکنان آنان به‌آنها دادند ندارند، اما طرفداران خلافت بغداد کوشیدند تا سخیف‌ترین عقاید فرقه‌های اسلامی را به‌نام تشیع به‌فاطمیان به‌بندند. و آنچه در کتاب‌های ابن‌تیمیه و ابن‌حزم می‌بینیم، و نمونه‌ای از آن را در این مقاله خواهم آورد، محصول این تبلیغات دروغ است. همینکه صلاح‌الدین ایوبی این خاندان را برانداخت و بار دیگر سلطهٔ بغداد را بر مصر و افریقا تثبیت کرد علمای طرفدار خلیفه کوشیدند تا چهرهٔ تشیع فاطمی را هرچه زشت‌تر ترسیم کنند و هرچه از عقیده‌ها و مذهب‌ها و دین‌های دیگر، چون قرمطی، مزدکی، مانوی و احیانا رسم‌های یهودی و مسیحی، پیش چشم داشتند به‌نام فاطمیان خصوصا و شیعه عموما نوشتند و گفتند و از جعل سند و تزویر در حدیث هم دریغ نکردند.

در دوره‌های بعد این اسناد مُزَوَّرمایه‌ای برای تالیف کتابهای دانشمندان سنی فراهم آورد. در اینجا تنها به‌چند داوری به‌خطا که در کتابهای ابن‌تیمیه و ابن‌حزم راه یافته است اکتفا می‌کنم. ابن‌حزم معاصر خلفای فاطمی مصر به‌سال ۴۵۶ هجری مرده و ابن‌تیمیه در ۷۲۸ هجری درگذشته است. ابن‌حزم می‌نویسد:

«از امامیه کسانی هستند که نکاح نه زن را روا می‌دارند و کسانی هستند که می‌گویند خوردن کلم حرام است، چون از خون حسین روئیده شده و پیش از حادثه کربلا کلم وجود نداشته است[۱] و ابن‌تیمیه می‌نویسد: «اصول دین نزد امامیه چهار است: توحید، عدل، نبوت و امامت». و نیز می‌نویسد: از حماقت‌های آنان این است که لفظ ده را ناخوش می‌دارند و این به‌خاطر بغضی است که با عشره مبشره دارند[۲]

ابن‌حزم می‌نویسد: «علی از ثروتمندان بزرگ صحابه به‌شمار می‌آمد».[۳] درصورتی که ابن‌سعد مؤلف طبقات که دویست‌وشش سال پیش از او می‌زیسته مقدار دارائی علی را به‌هنگام شهادت هفتصد درهم نوشته است[۴]

مقام شیخ‌الاسلام ابن‌تیمیه و امام ابن‌حزم والاتر از آنست که به‌عمد چنین افتراها به‌شیعه ببندند یا نادانسته دربارهٔ آنان قضاوت کنند ولی در دورهٔ قدرت بغداد چه در عصر فاطمیان و چه بعداز آنان بازار تهمت و جعل و دروغ‌بافی به‌حدی رونق یافت که مردمان دانشمند هم باور نمی‌کردند که این همه نسبت‌ها بی‌مأخذ باشد. درست نظیر آنچنان پس از جنگ‌های صلیبی در حوزه‌های مسیحی اروپا نسبت به‌مسلمانان شایع گردید.

از آن تاریخ این پندارهای غلط دربارهٔ شیعه در ذهن مردم مصر و افریقا جای گرفت و چنین پنداشتند که تشیع مخلوطی از کیش‌های یهودی، مسیحی، زرتشتی و باطنی است. چنانکه دانشمندی متتبع چون احمد امین چنان عبارتی را در کتاب خود فجرالاسلام گنجاند.[۵]

---

۱ ــ الفصل ج ۴ ص ۱۸۱. چاپ افست مکتب ۲ ــ منهاج السنه ج ۳ ص ۱۴۸ به بعد
۳ ــ الفصل ج ۴ ص ۱۴۱ ۴ ــ الطبقات الکبری ج ۳ ص ۶
۵ ــ حقیقت اینستکه شیعه‌گری پنگاه کسانی است که می‌خواهند اسلام را ویران کنند. یهودیان ترسایان و زرتشتیان تعلیمات دینی خود را بنام شیعگری در اسلام داخل کردند.

به‌خاطر دارم نه سال پیش که برای نخستین‌بار به‌مصر رفتم مخبر مجله «المصور» هنگام مصاحبه پرسید شما شیعه هستید؟ گفتم آری. پرسید راست است که «شما معتقدید جبرئیل می‌خواست به‌علی نازل شود ولی دچار اشتباه شد و بنزد محمد رفت؟.» تعجب کردم. گفتم این پرسش از مرد تحصیل‌کرده‌ای مثل تو عجیب است. من نمی‌گویم که فرقه‌ای با چنین اعتقاد میان بظاهر مسلمانان نبوده است، اما اگر واقعا فرقه‌های امروز هم فرقه‌ای این اعتقاد را داشته باشد ــ و گمان نمی‌کنم چنین فرقه‌ای موجود باشد[1] ــ آنان در شمار غلات به‌حساب می‌آیند و مذهب غالیان از نظر شیعه مردود است. هرکسی بنام مسلمانی علی یا جز علی را از محمد (ص) برتر بداند مسلمان نیست. با این توضیح که کوشش کردم هرچه کوتاه‌تر باشد تصویری از تشیع در منطقهٔ غربی حوزهٔ اسلامی ترسیم گردید، اما در قسمت شرقی هم متاسفانه وضع بهتر از قسمت غربی نبوده است. در این منطقه قرنها طول کشید تا تشیع توانست قدرتی وسیع‌الاطراف[2] به‌خود ببیند. اگر حکومت آل‌بویه در ری و نفوذ امیران این خاندان را که گاه تا بغداد ادامه می‌یافت، از آن‌رو که به‌هر حال زیر سلطهٔ عباسیان بود به‌حساب نیاوریم و اگر وزارت تاج‌الملک ابوالغنائم را به‌سال ۴۸۵ هجری که نخستین وزیر شیعی حکومت سلجوقیان مطیع بغداد است نادیده بگیریم می‌توان گفت این قدرت در سال ۹۰۶ با جلوس شاه‌اسماعیل صفوی تثبیت گردید. متاسفانه صفویان به‌همان اندازه که نفوذ سیاسی تشیع را گستردند، و حتی می‌توان گفت استقلال سیاسی ایران را در پناه ولایت آل رسول تثبیت کردند، در زمینهٔ فکری و عملی کوتاهی ورزیدند. در این عصر نه نمونه‌هائی از اندیشه‌شناسی قوی و درخشان قرن سوم و چهارم دیده می‌شود و نه تقوی و پارسائی قرن پنجم و ششم را می‌بینیم.

می‌دانیم که شاه اسماعیل با پشتیبانی گروهی از ترکان که اصل آنان از سوریه و آسیای صغیر بود به‌قدرت رسید. اگر به‌خواهیم بدانیم تشیعی که این قبیله‌ها بدان معتقد بودند چیست باید سفری به‌ترکیه بکنیم و با علویان آن مملکت آشنا شویم. اگر لطف خدا و برکت اهل بیت شامل شیعیان سرزمین ما نمی‌شد و عالمان پارسائی چون شیخ علی کرکی و پسرش شیخ‌عبدالعال و شیخ‌علی منشار و ده‌ها تن عالم دیگر نمی‌بودند وفقه شیعه را از عبادات و معاملات که به‌وسیلهٔ صدوق و کلینی و شیخ طوسی پی‌ریزی شد و پس از فترت مغول رو به‌اندراس می‌رفت از نو زنده نمی‌کردند، و به‌طبقه‌های بعد از خود چون وحید بهبهانی، شیخ جعفر کاشف الغطا و شیخ‌محمد حسن صاحب جواهر نمی‌سپردند بدون تردید شعائرشیعی در کارهائی خلاصه می‌شد که نمونه آن را در روز دهم محرم هر سال در استانبول، قبرستان ایرانیان «درهٔ سیداحمد» می‌توان دید. درگیریهای خونینی که بین دو خاندان صفوی ایران و عثمانی ترکیه رخ داد و تذکار خاطرهٔ آن هر مسلمان غیرتمندرا متأثر می‌سازد موجب گردید که مذهب شیعه در دیدهٔ مسلمانان منطقهٔ شرقی غیرایرانی عقیده‌ای معرفی شود که از فروع تنها به‌یک باب پای‌بند است و آن باب هم تبری است.

در اینجا مناسب است از شعائر مذهبی نیز سخنی بمیان آوریم. شعائر مذهبی عامل بزرگ مؤثری در بیداری و تحرک توده مردم بود. اما از این تاریخ به‌بعد بصورت نمایشی بی‌روح و گاهگاه مخالف با روح شریعت درآمد از جملهٔ این شعائر، حماسه‌سرایی و نوحه‌خوانی و تعزیه‌داری بیاد شهیدان کربلاست. حادثه دلخراش کربلا در تاریخ تشیع و بلکه اسلام تحولی بزرگ بوجود آورد. آثار این تحول را پس از گذشت سیزده قرن در کشورهای شیعی و اسلامی به‌چشم می‌بینیم. در آن حادثه تمام نیروی طرفدار ستمدیدگان و محرومان برابر تمام نیروی ستمکاری و عدالت‌کشی قرار گرفت. از آن روز که ادبیات شیعی حماسهٔ این روز تاریخی را در قالب شعر ریخت، شاعران اهل‌بیت کوشش کردند مردم را به‌اهمیت این حقیقت آشنا کنند، حقیقتی که پیشوای وقت مذهب جان خود و عزیزترین کسان خود را در راه تحقق آن فداکرد. آن روز که مدیحهٔ آل‌رسول در محضر امام هشتم خاطرهٔ این صحنهٔ دلخراش را در قالب شعر تذکار کرد در ضمن بیت‌های مهیج خود چنین گفت:

---

۱ ــ فرقه‌ای از غالیان دوستان علی (ع) بنام غرابیه دارای چنین عقیده‌ای بودند. بنظر می‌رسد مؤسس این فرقه مردی یهودی بوده است زیرا غرابیه و یهود با جبرئیل دشمن‌اند.

۲ ــ مقصود ما از قدرت وسیع الاطراف حکومت مقتدر گسترده است.. بدین طریق حکومت‌های شیعی محلی چون زیدیه به طبرستان آل عمران در شمال سوریه و سربداران خراسان را بحساب نیاوردیم.

أئمةُ عَدْلٍ یُقْتَدی بِفِعالِهِمْ وَتُؤْمَنُ مِنهُم زَلّةُ العَثَراتِ
أریٰ فَیْئَهُمْ فی غَیْرِهِم مُتَقَسَّماً وَ أیْدِیَهُمْ مَنْ فَیْئِهِم صَفِرات
دیارُ رسولِ اللهِ اَصْبَحْن بَلْقَعاً وَآل زِیادٍ یسکنُ الْحُجُراتِ.

بیت‌المال مسلمانان که باید به‌دست امام عادل بر مستمندان و محتاجان قسمت شود صرف کاخهای مجلل و بذل و بخشش به‌کنیزکان خواننده و بربط نوازان می‌گردد. و در پایان این قصیده امید را در دلهای مظلومان می‌افزود، امیدی که ادامه زندگانی با آن شیرین است، امیدی که اگر نباشد حیات و هرچه در آنست تاریک و بی‌معنی جلوه می‌کند:

خُرُوجُ إمامٍ لامُحالةَ واقِعٌ یَقُومُ عَلَی اسْمِ اللّهِ وَالْبَرَکاتِ
یُمَیِّزُ فینا کلَّ حقٍّ وَ باطِلٍ وَیَجزِی عَلَی النَّعْماءِ وَالنِّقِماتِ

دنیای انسان همیشه مقهور چنین بی‌عدالتی و ستم نخواهد ماند. بدون تردید روزی امام آشکار خواهد شد، امامی که به‌نام خدا برخیزد و رحمت خدا را بر مردمان بگستراند، امامی که حق را از باطل آشکار کند، امامی که کردار نیک و اعمال زشت مردم را بی‌پاداش و کیفر نگذارد.

این شعرها و مانند آن که بوی خون می‌دهد و ستمدیدگان را به‌کین ستمکاران برمی‌انگیزد و به‌مردمان می‌آموزد که دنیا برای خیر و تقوا و عدالت آفریده شده است نه زشتی و ناپارسائی ستم، رفته رفته جای خود را به‌اشعاری از این قبیل داد:

هرگاه آب سرد بنوشید شیعیان یاد آورید از لب خشکم به هر دیار
اگر به‌قیمت جانست آب در این دشت به التماس من تشنه می‌دهم جان را
صبر کن تا حجله عیش ترا بندم به هم حال کاندر این زمین‌داری به‌قتل خود شتاب

و احیاناً اگر خواستند نوآفرینی کنند چنین سرودند:

باز دیوانه شدم زنجیر کو من حسین اللهیم تکفیر کو
از میان رفت آن دوئی و آن توئی شد یکی مقصود و بیرون شد دوئی

تردیدی نیست که سراینده‌های این منظومه‌ها احساس پاک خود را که ناشی از طبیعت ساده و قلب صافی و یا غلیان محبت آنان بوده است در قالب این بیت‌ها ریخته و به‌قدر درک خود نسبت به‌اهل‌بیت ارادت نشان داده‌اند. اما اگر متتبع دقیق ادبیات بعد از سال ۹۰۶ تا پایان دوره قاجاریه را بررسی کند کمتر به مضمون‌هائی از نوع هاشمیات کمیت، غدیریه حمیری و تائیه دعبل دست خواهند یافت، و همین تحول نشان می‌دهد که سلطهٔ زمامداران و پادشاهان و دربارها بر جامعهٔ شیعی چگونه در طول سیصدسال مسیر فکری مردم را تغییر داده است.

سال ۳۵۲ که معزالدوله دیلمی زنان شیعه را گفت تا روی‌های خویش را سیاه کنند و با گریبان چاک در بازار بغداد بیایند وفقهای اهل‌سنت آن سال را سنةالبدعه نامیدند، می‌خواست بدین وسیله از قدرت و تطاول حکومت آل‌عباس بکاهد و عواطف مردم را به‌سود مستضعفانی که نسبت به‌آل‌رسول محبت می‌ورزیدند برانگیزد. اما آنچه در عصر نزدیک به‌دورهٔ ما به‌عنوان شعائر در تکیه دولت‌ها برپا می‌شد بیشتر نمایشهایی بود که ترتیب‌دهندگان آن می‌کوشیدند استعداد و سلیقهٔ خود و تجمل کافرمایان خود را در مقابل مردان دیگر نشان دهند و آنچه در دربارها به‌نام عزاداری به‌راه می‌افتاد مجلس‌هائی بود که به‌منظور سرگرمی و تفریح مردمان وقت‌گذران تأسیس می‌گشت. اگر کسی بخواهد بداند چه مراسمی در این مجلس‌ها به‌نام زنده ساختن خاطره جانبازی شهیدان برپا می‌شده کافی است که به یادداشتهای اعتمادالسلطنه و یا گزارش‌نامه‌های دوره قاجار مراجعه کند. من در اینجا فقط یک نمونه را می‌نویسم بقیه را بدان قیاس کنید:

جمله «زینب زیادی» را شاید همه شما شنیده باشید. مرحوم عبدالله مستوفی می‌نویسد:

در زمان ناصرالدین شاه زنی با چادر نماز که فراشها به‌واسطه نداشتن چاقچور نگذاشتن وارد تکیه دولت شود برای اینکه دست‌خالی برنگشته لا محاله بازی‌کن‌ها را تماشا کرده باشد کمی دورتر می‌ایستد همینکه موقع سواری رفتن شبیه خوانها به‌تکیه می‌رسد، هریک سوار شتری می‌شوند. زن چادر نمازی هم بر یکی از شترها سوار می‌شود. ساربانها به‌تصور اینکه این هم یکی از شبیه خوان‌ها است مخالفتی به‌عمل نمی‌آورند. ام‌کلثوم... و هر یک در نوبت خود به‌انجام وظیفه پرداختند

چادرنمازی هم دو شعر عامیانه سرهم کرد و موقعی که شتر او محاذی غرفهٔ شاه می‌رسد و به‌خواندن می‌کند:

من زینب زیادی ام عروس ملا هادیم
اومده ام پول بسونم چادر و چاقچور بسونم

قهقهه خنده بلند میشود و پادشاه هم امر میکند پول و چادر و چاقچور به زنک دادند[۱]

حالا پس از گذشت پنج قرن بار دیگر ملت ما بر سر یکی از پنج‌های مهم تاریخ خود رسیده است.

درست است که ایران را آغاز قرن دوم هجری تا امروز قیامها و نهضت‌های فراوانی را به‌خود دیده است، اما همهٔ آن قیامها، جز سه نهضت، رنگ سیاسی داشته است، تنها قیام ابومسلم خراسانی و کوشش ضدخشونت‌های نظام‌الملک طوسی و قیام شاه‌اسماعیل است که به‌نام مذهب آغاز شد.

قیام اخیر ملت ایران تنها جنبهٔ مذهبی و محلی ندارد، قیامی است به‌نام اسلام و برای نجات مسلمانان، در این پیچ از تاریخ است که نهضت ملت ایران می‌خواهد سرنوشت ملت‌های محروم مسلمان را تعیین کند، نه آیندهٔ تشیع را به‌تنهائی. این‌بار دیگر شعار مردم ایران خشونت، نفرین، بیزاری، تهمت، افترا و بداندیشی نیست. حق‌طلبی، عدالت‌خواهی و انسان‌سازی است اگر این مقصود هنوز تحقق نیافته باید کوشید تا جامهٔ عمل بپوشد. اگر در نخستین نهضت مردم ایران، چشم نومسلمانان ایرانی به‌قیام هواخواهان آل‌علی دوخته شده بود، امروز مسلمانان دنیا از کرانهٔ اقیانوس اطلس تا ساحل دریای مازندران و از اقیانوس هند تا صحرای افریقا دیده به‌این نهضت دوخته‌اند، بلکه دنیای متمدن و غیرمتمدن می‌خواهد ببیند مردم ما رسالت خود را چگونه پایان می‌دهد. نهضت امروز ایران نهضتی نیست که بخواهد فکر و عاطفه و احساس مردم ایران را به‌نفع گروهی خاص برانگیزد، آتش افروخته‌ای است که باید جویندگان الله را در کنار خود گرم نگاهدارد.

اما آنچه باید نشان دهد ما تا چه اندازه در گفتار خود راستگو هستیم کردار ما است. نتیجه‌های این نهضت بزرگ ــ تنها عائد نسل حاضر نمیشود. سند قضاوت انسان‌های پس از ما دربارهٔ ما در طول تاریخ خواهد بود. آن چنانکه ما امروز براساس سندهای هزارسال پیش درباره حکومت‌های گذشته داوری می‌کنیم. هریک از ما برابر دیگری مسئولیم و همه ما برابر خدا ما وقتی می‌توانیم بگوئیم حق را می‌طلبیم که حق دیگری را برسمیت بشناسیم، وقتی نشان می‌دهیم عدالت‌خواه هستیم که نخست عدالت را دربارهٔ خود بین خود و خدای خود و خود و خدا و دیگر بندگان خدا رعایت کنیم. وقتی می‌توانیم ادعای انسان‌پروری کنیم که خود چنانکه خدا فرموده است در شمار «الاالذین باشیم نه در زمرهٔ «ان الانسان»[۲]

امام صادق پیشوای مذهب ما ضمن نامهٔ مفصلی که به‌شیعیان خود نوشته است چنین میفرماید: بدانید که اسلام تسلیم و تسلیم اسلام است. هرکس تسلیم شد اسلام آورده است و کسیکه تسلیم نشود برای او اسلامی نیست. کسیکه دوست دارد دربارهٔ نفس خود احسان کند باید خدا را اطاعت کند، هرکس خدا را اطاعت کند به‌نفس خود احسان کرده است. از نافرمانی خدا بپرهیزید که هرکس خود را آلودهٔ معصیت کند به‌نفس خود نهایت بدی کرده است، چه بین بدی و نیکوئی واسطه‌ای نیست... در بلاهای دنیا شکیبا باشید که تحمل این بلا و سختگیری بر خود در طاعت خدا و ولایت آنکه به ولایت او امر می‌کند، در آخرت نزد خدا بهتر است از ملک این جهان که نعمت آن پی‌درپی باشد، اما در نافرمانی خدا صرف گردد[۳]

در این نامهٔ مفصل امام به‌شیعیان می‌فرماید که ادب خدا و ادب ما اینست. اگر می‌خواهید خود را بهما ببندید باید به‌این ادب خو بگیرید. و امام هشتم به‌برادرش زید چنین می‌فرماید: «ای زید. اگر اعتقاداری که تو نافرمانی خدا را بکنی و به‌بهشت بروی و پدرت موسی‌بن جعفر اطاعت خدا را کند و شبها قائم و روزها صائم باشد و به‌بهشت برود، پس تو نزد خدا از پدرت گرامی‌تری... به‌خدا قسم کسی به‌آن کرامت‌ها که نزد خدا است نمی‌رسد مگر به‌اطاعت و فرمانبرداری...»[۴] خدا ما را بخدمت مردمان موفق بدارد. آمین!

---

۱ ــ شرح زندگانی من، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۲

۲ ــ والعصر ان الانسان لفی خسرالاالذین آمنوا وعملوا الصالحات وتواصو ابالحق وتواصوا بالصبر.

۳ ــ کلینی: روضهٔ کافی، چاپ آخوندی، ص ۲ به بعد

۴ ــ منتهی الآمال، احوال امام علی‌بن‌موسی‌الرضا. و نیز رجوع شود به‌سفینة البحار: زیدالنار.

رساله‌ای بخط مرحوم رفیعی قزوینی

در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن بحسب اختلاف آفاق

درباره‌ٔ نویسنده

رساله‌ای که می‌خوانید نوشته (و خط) یکی از بزرگترین حکمای معاصر ایـــران، آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی، قدس سره، است.

«آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، از مشاهیر و معاریف اساتید در نیم قرن اخیر بود، جامع المعقول والمنقول بود. فلسفه را نزد حکیم کرمانشاهی و حکیم اشکوری آموخته بود. پس از تأسیس حوزهٔ علمیهٔ قم در سال ۱۳۴۰ ق وسیلهٔ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، معظم‌له به قم مهاجرت کرد و ضمن استفاده از محضر آقای حائری، خود به تدریس شرح **منظومهٔ** سبزواری، **اسفار** ملاصدرا پرداخت؛ فضلا از درسش استفاده می‌کردند. استاد بزرگ ما آیت‌الله خمینی مدظله **شرح منظومه** و قسمتی از **اسفار** را نزد او خوانده است. او را ــ بالخصوص از نظر حسن تقریر و بیان ــ می‌ستود. مرحوم رفیعی در زمان حیات مرحوم آقای حائری به قزوین مراجعت کرد. طالبان حکمت واحیاناً برای استفاده از محضرش به قزوین می‌رفتند. سالهای آخر تهران را محل اقامت قرار داد و از مراجع تقلید به‌شمار می‌رفت. در سال ۱۳۹۳ جهان را وداع گفت» (نقل از **خدمات متقابل اسلام و ایران**. نوشتهٔ مرتضی مطهری. چاپ هشتم. قم، صدرا، ۱۳۵۷. صفحات ۶۱۹-۶۲۰) آثار چاپ شدهٔ ایشان عبارتست از:

۱) رسالهٔ شریفهٔ اثبات **رجعت**. چاپ سوم (تهران، کتابفروشی اسلام، ۱۳۹۷)

۲) رساله در اثبات **معراج**. همراه با رسالهٔ رجعت چاپ شده

۳) حول عقائد امامیه

و شش هفت اثر دیگر. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ زندگی و اساتید و آثار ایشان، به مقدمهٔ آقای احمد سیاح بر رسالهٔ **رجعت و معراج** چاپ سوم (تهران، کتابفروشی اسلام، ۱۳۹۷) مراجعه فرمائید. در این مقدمه تاریخ وفات ایشان شب دوشنبه اول محرم ۱۳۹۵ (= ۱۳۵۳ شمسی) ذکر شده که دقیقتر است.

۱

بسم الله تعالی — در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن بحسب اختلاف آفاق

بدانکه هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب مختلفه وجودیست بحسب نشئات و عوالم
هستی و مجموع آن سه مرتبه از وجود است اول وجود عقلی مجرد از ماده و لواحق آن در
عالم ابداع است دوم وجود مثالی برزخی است که هرچند حقیقت در این وجود از
ماده مجرد است لکن تجرد عقلی ندارد بلکه لواحق ماده را از شکل و مقدار دارا است همچون
صور خیالیه که در صقع خیال وجود دارند و چون ماده جسمانیه در این وجود نیست لذا
تأثر و انفعال و تغیر در این وجود راه ندارد سوم وجود طبیعی مادی حقیقت شیء
قائم بماده جسمانیه است اما موجودیت در عالم عقلی ابداعی که از همه شئون ماده
مجرد است پس حقیقت شیء در آن وجود تعدد پذیر نیست بلکه فقط یک فرد کامل
تام است که جمیع خواص و آثار آن نوع در آن یک فرد بنهج عقلی محوی است و بمنزله کل
افراد مادیه آن نوع است و در عین بساطت و وحدت وجود جمعی همه آنان میباشد
لکن در وجود مثالی و طبیعی از برای آن نوع افراد بسیاری متصور است که بواسطه
عوارض از هم متمیز و جدا هستند و بایست دانست که این مراتب سه گانه از وجود
که برای هر حقیقتی گفتیم از هم دور و بیگانه نیستند بلکه بحکم قاعده محکمه حکمیه
اصالت الوجود و اشتراک معنوی آن نسبت وجود طبیعی بوجود مثالی نسبت
ظل است به ذی ظل و نسبت عکس است بعاکس و نسبت فرع است باصل
و همچنین نسبت وجود مثالی و طبیعی بوجود عقلانی ابداعی نسبت ظل و عکس است

۲

۲ بدین جهت عکس که گویا وجود عقلانی را فرود آورده اند و بصورت وجود مثالی
طبیعی برآمده است یا آنکه وجود طبیعی را بالا برده اند مثالی گردیده و بالاتر رفته است
وجود عقلی گردیده و این تفاوت از نظر صافی و پاکی حقیقت و یا آلودگی و تنزل
بحسب اختلاف تصورات نشئات عالم وجود ظهور یافته و البته وجود مثالی
طبیعی از آثار وجود عقلی است و بابیست و نسبت به وجود عقلانی هر حقیقت رب
النوع افراد مثالی و طبیعی آن باید شناخت یعنی مربی و مکمل و صاحب عنایت
بوجودات مثالیه و طبیعیه به منزله سایه ها و پرتو های او هستند میباشد و همیشه فیض
الهی از مجرای وجود عقلانی با آن میرسد و همین وجود عقلی ابداعی هر حقیقتی است
که در لسان شرع انور تعبیر بملک موکل گردیده مانند ملک موکل باب و باد
وغیره که در اخبار بسیاری ذکر فرموده اند فالمثل باران وجودی دارد مادی
طبیعی به مشهود و محسوس است و وجودی مثالی و برزخی دارد که غالب در رؤیا و
خواب دیدن نمایان میگردد و وجودی عقلانی صاف از آلایش حیوانی و مادی
دارد که تمام صفات آن نیست را بنحو اقدس و ارفع دارد و بنظر دقیق حقیقت
باران همان وجود عقلی ابداعی اوست و اما وجود مثالی و طبیعی بمنزله کدورت و تفاله
آن وجود است و چون این مطلب خوب دانسته شد و بخاطر سپرده گردید میگوییم حقیقت
زمان هم که سال و ماه و هفته و روز و شب و ساعات و دقایق است همین مراتب
سه گانه از وجود را دارا است اما وجود عقلی زمان که بسیار بسیط و غیر قابل تعدد است
آنرا دهر اعلی گوییم و آن حقیقت سایه خود را بر سر سال و ماه و لیل و نهار گسترده

۳

۳ و بمنزلهٔ جان و روح است برای انسان و یکی فرد هم بیشتر نیست و اما در وجود مثالی که ظرف موجودات
مثالیه است هرچند بساطت وجود عقلی نیست لیکن از بساطت و وحدت بی بهره نیست
و آنرا در هر بخشی خوانیم و اما وجود مادی طبیعی زمان همین مدت گذشته
حوادث است که در آن قبل و بعد و تقدم و تأخر و انقسام و تجزیه و تعدد تصور می‌شود
و شهور و حساب منجمین است و فصول چهارگانه و سال و ماه و ایام مانند حال نتیجهٔ
مطالب فوق را که منظور اصلی است بیان بکنیم و میگوئیم بدون شک شب قدر که زمان مخصوصی است
از شبهای ماه مبارک رمضان یا غیر آن در علی الاقوی شب ۲۳ شهر صیام است حقیقی است که
دارای وجود عقلانی محیط است و در آن وجود یکی بیش نیست ولی محیط بوجودات مثالیه
آن شب که برای نوعی از ملائکه مقرر است میباشد و وجود دیگری دارد طبیعی و مادی در زمان
که آن شب قدر ما است که در این عالم هستیم و دانستی که بقاء وجود طبیعی هر حقیقتی
متعدد است پس شب قدر زمانی هم چنانکه باعتبار سالها متعدد است همچنین بحسب
اختلاف آفاق متعدد است یعنی در هر افقی که رؤیت هلال شهر رمضان واقع شود
از شب رؤیت تا بیست و دو شب گذشته شب بیست و سوم آن شب قدر زمانی آن
افق است و یکی از مظاهر و ظلال شب قدر دهری است که در عالم ابداع است و در افق
دیگر شب دیگر رؤیت هلال شود بیست سوم آن شب در آن افق دیگر شب قدر
زمانی و طبیعی آن افق است و مظهر دیگری از مظاهر شب قدر دهری است و هکذا
پس شب قدر دهری یکی است ولی شبهای قدر زمانی در عالم زمان و طبیعی باختلاف
آفاق متعدد است و منافاتی ندارند بلکه وحدت در دهر و تعدد در زمان از
مقتضیات عالم دهر و عالم زمان است و اینمعنی اختصاص بشب قدر ندارد بلکه چنانکه

۴

۴ اشاره نمودیم در همهٔ حقایق ملکانیه جاری است و بایست دانست که هر چند شبهای قدر بحسب
آفاق مختلفه از جهت زمانی بودن متعدد و مختلف باشند لکن از حیث اتصال و ارتباط
همه آنها به شب قدر دهری متحد هستند زیرا که همه سایه ها و پرتو حقیقت دهری شب
قدر میباشند نظیر آنکه هرگاه مخروطی از نور فرض کنیم که نقطهٔ راس آن بسمت بالا
و قاعدهٔ آن بسمت پائین قرار گیرد و خطوط شعاعیه از نقطهٔ راس مخروط بطرف
پائین آمده رسم قاعده مخروط نماید در اینصورت گوئیم خطوط شعاعیه هر چند متعدد
و در جهات مختلف قرار دارند ولی از نظر اتصال همه آنها بنقطهٔ راس مخروط یکی
و در یک سمت میباشند و قاعده مخروط هر چند امتداد و وسعت هندسی دارد لیکن
از حیث ارتباط براس مخروط بسیط میباشد خلاصه سخن آنکه وحدت و بساطت
حقایق از احکام موجودیت در عالم ما فوق الطبیعه است و کثرت و تجزیه و تعدد آنها
از احکام و عوارض موجودیت واقعی در عالم طبیعت و ماده است و در این مطلب تامل
نیک و عمیق لازم است تا بحقیقت آن برسند تلویح الهامی بر محقق خبیر
و عارف بصیر پوشیده نیست که ممکن است حدیثی که در باب شب قدر متعرض
نزول ملائکه بزمین و عنایات مخصوص بشأن مؤمنین مطابق مضمون آیه مبارکه
در سورهٔ قدر است اشارت باجمع بود یعنی شب قدر دهری که در باب شد و روح است
مجرد و ملک است مقرب بتوجه آن بشب قدر زمانی رسم شب قدر زمانی میشود
و احکام خاصه لیلة القدر بر آن مترتب میشود و هرگاه روح دهر در حد زمانی
میشود و شب زمانی لیلة القدر متقوم به دهری میگردد مانند سایر شبهای عادی میبود
فافهم و اغتنم والحمد لله سبحانه علی فضله و الهامه لمحرره ابی الحسن الحسنی القزوینی

نیایش‌نامه‌های سهروردی

محمد تقی دانش‌پژوه

از شیخ شهاب‌الدین یحیی شهید سهروردی (۵۴۹ ــ ۵۸۷ ق) چندین نیایش و نماز و نیاز به‌یادگار مانده است. او در اینها روشی بکار برده است که مانند روشهای عارفان و فیلسوفان و مؤمنان مسلمان نیست. گویا او در این گفتگویی که با خداوند بزرگ و یا با پروردگاران و فرشتگان و ستارگان دارد به‌راه پیروان زردشت و گنوسیان و صابئیان حرانی رفته و مانند آنان سخن گفته است. ولی باید این را هم گفت که گفته‌های او در این نیایش‌ها ویژگی فلسفی خود او را دارد و با سخنان دیگران چندان مانند نیست.

ریشهٔ این‌گونه اندیشه و گفتار او آنگاه آشکار می‌گردد که پیشینهٔ فلسفهٔ او هویدا گردد و بدانیم که او از دانش اسکندرانی تا چه اندازه‌ای بر گرفته و با اندیشهٔ ایرانی تا چند آشنایی داشته است.

آیا او در این سی‌وهشت سال که زندگی کرده و روزگاری هم از این شهر بدان شهر می‌رفته است و سرانجام در شهر بیگانه به‌ستم کشته شده است، چگونه توانسته به‌راز نهانی خردمندان یونانی گنوسی و بخردان زردشتی راه یابد. گویا تا کنون این راز هم گشوده نشده است. اینک برای آشنایی بیشتر به‌کار او از چند نیایش یاد می‌شود.

۱ ــ مجریطی در **غاية‌الحكيم** (ص ۲۰۶) از نماز ستارهٔ مشتری از کتاب **العلم‌الالهی** رازی یاد می‌کند که شاید نتوان باور نمود که رازی بدان اعتقادی داشته بلکه شاید همان نقل کرده باشد.

۲ ــ فارابی را نیایشی است فلسفی که در **فهرستها** از آن یاد کرده‌اند و مجریطی در **غاية‌الحكيم** آغاز آن «يا علة العلل» را آورده است که در نماز آفتاب می‌خوانده‌اند ولی نه به‌نام فارابی.

۳ ــ ابن‌سینا نیز دعائی فلسفی دارد و خطبه والخطبة التوحیدیه و خطبة فی الخمر (ش ۷۴ و ۶۹ و ۷۰ و ۷۱، **فهرست مصنفات ابن‌سینا**، از مهدوی)

۴ ــ رسالهٔ هشتم علوم ناموسی و شرعی **رسائل اخوان الصفا** در فرشته و پروردگارشناسی است، و رسالهٔ نهم آن دربارهٔ ستایش و نیایش ستارگان؛ و در همین **رسائل** است که از «عبادت فلسفی الهی» (۴: ۳۰۲) و از نوشتهٔ درفش و پرچم زرد فرشتهٔ پیشرو فرشتگان آفتاب (**رسائل اخوان الصفا**، ج۴، ص ۲۶۰) یاد می‌شود.

نوشته‌های اخوان‌الصفا نزدیک است به‌آنچه در **غاية‌الحكيم** مجریطی و **نفایس‌الفنون** آملی، فصل ۴، علم دعوت کواکب. فن سوم، مقالهٔ ۴، قسم دوم فروع طبیعی، می‌بینیم. در همین **نفایس الفنون** نیایش خورشید هم آمده است ولی جز آنست که سهروردی دارد.

۵ ــ سلمی نیشابوری در **طبقات الصوفیه** (ص ۳۰۹) از حلاج شعری در مناجات می‌آورد. در **اللمع** ابونصر سراج (ص ۳۰۳) آمده است که حلاج هنگام کشته شدن «حسب الواحد إفراد الواحد» می‌خوانده است. (نیز **تذکرة الاولیاء** عطار (۲: ۱۲۲). در **کشف‌المحجوب** هجویری (ص ۱۹۱) آمده است که حلاج نمازهای نیکو و ذکر و مناجات و تحمیدها داشته است.

از شعر مناجات حلاج که سهروردی در **کلمة التصوف و الالواح العمادية** (ص ۱۹ و ۶۲ و ۹۴ و ۹۵و ۱۲۹، سه **رسالهٔ شیخ اشراق**) آورده است. در متون چاپ نشده در **تاریخ تصوف** ماسینیون (ص ۶۷ و ۶۹) و **شخصیات قلقة فی الاسلام** نوشتهٔ بدوی (ص ۱۲۳) یاد شده است. در اینجا نیایش حلاج را که پس از تمجیدات سهروردی در نسخهٔ مجلس آمده است می‌بینیم:

دعاء للشیخ العارف الحسین بن منصور الحلاج حین صلب

الهم انت المتخلّی عن کل جهة والمتجلی من کل جهة، بحق قیامک بحقی و حق قیامی بحقک. وقیامی بحقک یخالف قیامک بحقی. فانّ قیامی بحقک ناسوتیه، وقیامک بحقی لاهوتیه. وکما انّ ناسوتیّتی مستهلک فی لاهوتیّتک غیر ممازج ایّاها، فلا هوتیّتک مستولیة علی ناسوتیّتی غیر مماسة لها. وحق قدمک علی حدثی، وحق حدثی تحت ملابس قدمک ان ترزقنی هذه النعمة التی انعمت علّی، حیث غیبّت اغیاری عما کشفت لی من مطالع وجهک الکریم، وحرّمت علی غیری ما ابحت لی من النظر فی مکنونات سرک. وهؤلاء عبادک قد اجتمعوا لقتلی تعصباً لدینک وتقرباً الیک. فاغفر لهم. فانک لو کشفت لهم ما کشفت لی، لما فعلوا مافعلوا. ولوسترت عنّی ماسترت منهم، لما ابتلیت بهذه البلیّة.

فلک الحمد فیما تفعل، ولک الحمد فیما ترید. (ص ۳۵ ــ ۳۶. نسخهٔ ش ۱۲۶۶ مجلس، پس از تمجیدات سهروردی)

۶ ــ شیخ بهائی، در گذشتهٔ ۱۰۳۱ در **الحدیقة الهلالیة** (ش ۱ دانشگاه) که در آغاز ج ۱۰۰۳/۲ در بغداد ساخته است در شرح دعای ۴۳ **صحیفهٔ سجادیه** این دعاء را از امام زین‌العابدین می‌آورد: ایّها الخلق المطیع الدائب السریع المتردد فی منازل التقدیر المتصرف فی فلک التدبیر، آمنت بمن نوّر بک الظلم واوضح بک الهمم [البهم؟] و جعلک آیة من آیات ملکه...» سپس آن را شرح می‌کند.

صدرای شیرازی در **حاشیهٔ حکمة الاشراق** (ص ۳۵۷) از آن یاد نموده است، و گویا نیایش آفتاب سهروردی را که پس از این می‌آورد مانندهٔ آن می‌داند.

پیداست که این دعاها و نیایشهای عرفانی یا فلسفی که نزد حلاج و فارابی و ابن سینا و سهروردی می‌بینیم یا نمازهای جادوانه که در نوشته‌های مجریطی و امام رازی و آملی می‌خوانیم جز آن نیایشها است که در کتابهای دانشمندان دینی مانند شیخ طوسی و طبرسی و دوریستی و علامهٔ حلی و ابن‌طاووس حلی و شیخ بهایی و مجلسی و در **الادعیة النبویة** تاج‌الدین مجدبن ابی‌بکر رازی دانشمند سدهٔ هفتم (ش ۲۳۴۲۴/۶، سنا) و جز اینها دیده می‌شود.

اینک از دو کتاب که ریتر در گفتار خود در **فیلولوگیکا** دربارهٔ چهار سهروردی در آنجا که از نیایشهای سهروردی اشراقی سخن می‌دارد، آن دو را همتای این نیایشها می‌خواند یاد می‌کنیم:

۱ ــ ابومسلمه محمدبن ابراهیم‌بن عبدالرحمن مجریطی در گذشتهٔ ۳۹۸ق را **غایة الحکیم واحق النتیجتین بالتقدیم** است در چهار مقاله که پس از **مدخل التعلیم ورتبة الحکیم** در آغاز سال ۳۴۳ تا پایان ۳۴۸ ساخته و ریتر آن را در ۱۹۳۳ به‌چاپ رسانده است (سزگین، تاریخ الادب العربی، ۴: ۲۹۷).

مجریطی در آن می‌گوید که من در **تاریخ فلاسفةالعرب** خود بندی از **مقالة فی صنعة الطلسمات** ابوبکر محمدبن زکریا الرازی را گنجاندم (ص ۱۴۴).

او یاد می‌کند از طلسمات جابر (۱۴۶) و طلسم افلاطون (۱۴۷) و اسطماخیس ارسطو و ملاطیس او هر دو طلسم (۱۸۷ و ۱۹۰ و ۲۳۳ و ۲۴۲ و ۲۴۸) و **الفلاحة** ابن وحشیة و **الکتاب المخزون** جعفر بصری (۱۶۹ و ۲۳۲ و ۳۵۰ و ۳۹۵) و **المقاله فی النتیجه الصنعویة** از فارابی (۸۵). و از رسالهٔ **کمیة بقاء دولة العرب** لفیلسوف العرب ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی (ص ۱۷۵) و دربارهٔ آن می‌گوید: «وقد ذکرتُ مکانته فی کتابی فی التاریخ».

نیز از «اخبار الهند لابی غالب احمدبن عبدالواحد الروذباری الکاتب فی کتابه **تقاسیم العلوم وکشف‌المکتوم** دربارهٔ طلسم (ص ۱۸۰) نیز: «فی استجلاب قوی الکواکب» از طبری منجم (ص ۱۹۵). در بارهٔ گونه‌گون خواهشها از هر یک از ستارگان و نمازها و نیایشها برای آنها، گویا او آنچه تا ص ۲۲۵ می‌آورد از همین کتاب است. نیز: ابوبشر متی بن یونس در آغاز تفسیر مقالت دوم کتاب **ما بعد الطبیعه** ارسطو از نیرنگ مروک برای انوشیروان یاد کرده و نوامیس والغازی در همین تفسیر هست (۲۸۲)

همچنین در آن از ترجمهٔ اسحاق‌بن حنین از کتاب ارسطو (۳۲۶) و از **کتاب النفس** افلاطون (۳۳۷) نقل می‌شود، و در آن یاد می‌گردد از گونه‌گونی خردها از گفتهٔ علی (ع) «رأیت العقل عقلین» (۲۹۰) و از مبحث عقل از ارسطو (۲۹۲) و از

طباع تام هرمسی (۱۸۷ و ۱۹۱) و نیرنگهای افلاطون و ارسطو (۲۴۸ و ۲۵۵)، ودخانها و دودها (۲۶۷ و ۳۴۱) و از ابن وحشیه و نماز آفتاب و زحل نزد نبطی‌ها به‌نقل از همان ابن وحشیه (۲۳۰) و نماز ستارگان (۲۳۶ ــ ۲۴۲ و ۳۲۴) و نماز زهره (۳۱۹ و ۳۲۴). همچنین از نسبت سور قرآنی با ستارگان (۱۷۱) و کشتن کودک نزد صابئیان روزگار مجریطی به‌دستور هرمس و آزمودن بردگان با سوزاندن آنها (۲۲۵). در آن از دانشمندان کرد و حبشی و هندی و قبطی یاد شده است (۲۹۵ و ۳۰۷ و ۳۰۹ و ۳۴۱).

مجریطی را **مدخل التعلیم ورتبه الحکیم** است در چهار مقاله که در آغاز آن آمده است که آن گزیده‌ایست از ۵۱ رساله اخوان الصفا ساختهٔ خود او در سالهای ۳۳۹ تا ۳۴۲ ولی در آن چیزی در این زمینه ندیده‌ام (نسخه‌های ۴۶۵۴/۲ (۱۴: ۳۵۹۹) و ۷۵۲۸ دانشگاه و ملک ۵۳۴۶/۱ و ۳۳۵۴/۱ و بشیر آغا ۵۰۵/۱ مورخ ۷۵۶) (**تاریخ الادب العربی**سزگین ۴: ۲۹۷)

۲ ــ **السرّ المکتوم فی مخاطبة النجوم** از امام رازی که در سه فصل است، سپس هشت مقاله و چنین آغاز می‌شود: الحمدلله الذی... فی کل شیء علمه ونفذ فی کل شیء حکمه... اما بعد فهذا کتاب یجمع فیه ملخص ما وصل الینا من علم الطلسمات والسحریات والعزائم ودعوة الکواکب مع التبرّی عن کل ما یخالف الدین ویثلم الیقین».

نسخه‌ای از آن در **فهرست** گارت، ش ۶۳۳ مورخ ۶۳۷، وصف شده است.

نسخه‌ای در کتابخانهٔ ملک هست، نوشتهٔ شعبان ۹۱۴، به‌شمارهٔ ۳۳۸۰ (ص ۳۶۷ فهرست).

نسخه‌ای از آن در مجلس دیده‌ام به‌شمارهٔ ۸۶۵۴۲/۱۰۱۰۳، به‌تاریخ ۵ ذح ۶۱۶ در اصفهان، به‌اندازهٔ ربعی کلفت. میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی آن را در بمبئی در ۱۶۴ ص به‌چاپ سنگی رسانده است (مشار عربی: ۵۱۸).

چنانکه می‌بینیم رازی چندان اعتقادی به‌آنچه در این کتاب گذارده است نداشته و خواسته است آنچه از این دانش به‌او رسیده است در آن بیاورد. خود او در ملخص می‌گوید: الفرق بین السحر والطلسمات علی قوانین الفلاسفة الکلام المستقصی فیه مذکور فی کتابنا الذی سمّینا **بالسر المکتوم** (باب ۵، فن ۲، فی النفس ش ۲۵۶ دانشگاه گ ۲۳۸ پ). او در پایان **شرح الاشارات** چنین می‌نویسد: «ثم ارجع الی السر المکتوم ان کنت راغباً فی التحقیق» (ص ۱۴۳ ج ۲ چ ۱۳۲۵ مصر). پس در نسبت این کتاب به‌رازی شکی نخواهد بود. (ریتر فیلولوگیکا ۹: ۲۸۵ ــ بروکلمن ۱: ۵۰۷ و ذیل ۱: ۷۳۵ و ۹۲۳). دانشمندی گمنام آن را به‌نام فریدون عهد و اسکندر زمان ابوالمظفر شمس الدین معز الاسلام ایلتتمش پادشاه دهلی یمین خلیفة الله الناصر امیرالمؤمنین (۶۰۷ ــ ۶۳۳) برای ابوالحارث رکن‌الدین فیروز شاه سلطان (۶۳۳ ــ ۶۳۴) به‌فارسی درآورد. آنهم در هشت مقاله است. چند نسخه‌ای از آن می‌شناسیم:

۱ ــ پاریس SP384 نوشتهٔ ۶ ذق ۹۹۵ (بلوشه ۲: ۱۴۳ ش ۸۹۷).

۲ ــ پاریس SP 1764 نوشتهٔ ۹ ــ ۱۳۷۸ که گزیده‌ایست گویا از همین ترجمه (بلوشه ۴: ۳۲۴ ش ۲۳۹۹).

۳ ــ بنیاد خاور شناسی لنینگراد B 856 نوشتهٔ ۱۰۰۱ (ص ۳۱۲فهرست)

۴ ــ تاشکند ش ۲۶۸۷ از سدهٔ ۱۱ (۵: ۲۲۶ ش ۳۸۴۷)

۵ ــ شیرانی ۴۵۸۱/۱۵۳۱ نوشتهٔ زاهدبن عبدالله در ۷ زح ۱۰۱۳ (ص ۴۹۰ فهرست)

۶ ــ نسخه‌ای که به‌مجلس برای فروش عرضه شده است به‌نستعلیق ۲۱ رمضان ۱۱۹۴ با عنوان و نشان شنگرف و جدول زر ولاجورد در ۶۸۹ ص ۱۶ س به‌اندازهٔ ربعی.

۷ ــ نیز در مجموعه‌ای در مجلس به‌شمارهٔ ۱۲۵۷۵ با عنوان شنگرف به‌اندازهٔ ربعی که اینک می‌شناسیم، دارای:

۱ ــ همین ترجمهٔ سرمکتوم رازی (۲ ــ ۲۷۲) به‌نسخ سدهٔ ۱۰، جای شکلها سفید مانده است.

۲ ــ **تحفهٔ خانی** صفی‌علی کاشفی سبزواری که با بهره‌گیری از **اسرار قاسمی** پدر خود به‌درخواست دورمیش خان فرمانروای هرات در ۹۲۸ در ۱۲ باب ساخته است (منزوی ۶۱۳ و ۶۱۶) به‌نستعلیق ملا باباجان طالقانی در ۱۵ رمضان ۱۴۹ (= ۱۰۴۹) در برگ ۲۷۳ ــ ۲۸۴.

۳ ــ ضابطهٔ علم ایادی (۲۸۷ به‌نستعلیق دیگر)

۴ ــ رسالهٔ **زُبُر و بیّنات** گویا از همین دهدار (۲۸۹ ــ ۳۰۳، به‌نسخ سدهٔ ۱۲) برای غیاث‌الدین محمدشاه بدینگونه: شکر و سپاس عالم السر والخفیات را.

۵ ــ **شرح دعوات سهروردی** از ابوالمحاسن محمدبن سعیدبن محمد نخجوانی ابن الساوجی[1] زنده در ۷۱۵ و ۷۲۶ (۳۱۱ ــ ۳۲۷، به‌نسخ سدهٔ ۱۰) که در خواص حروف تهجی است (گویا هم در لیدن W 42913 (۴: ۳۰۲ ش ۲۱۱۷).

شارح آن را از شیخ شهاب‌الدین مقتول می‌داند و پیداست که آن جز شرح **اسماء الله الحسنی** شهاب سهروردی صوفی است که ریتر در فیلولوگیکا (۹: ۴۵) از خود آن و ترجمهٔ فارسی آن یاد کرده است.

نخجوانی در دیباچه می‌نویسد که در اصفهان نسخهٔ مختصری در علم حروف تهجی و خواص آنها از مصنفات حکیم ربانی شیخ شهاب‌الدین مقتول به‌نام **دعوات** به‌من رسید و آن را به‌فارسی درآوردم. ابراهیم پسر اسباط پسر حمزهٔ بعلبکی می‌گوید که با یاران بسوی عراق می‌رفتیم و در منزلی فرود آمدیم و در آنجا از هر دری سخن می‌راندیم. حکیم شیخ ابوالمکارم ذوفنون اسحق پسر عبدالمسیح پسر انفس انطاکی با ما بود و از شیخ شهاب‌الدین مقتول سخنان و رفتار شگفت روایت می‌کرد. من (ابراهیم بعلبکی) شیفتهٔ این سخنان شدم و از بازرگانی دست کشیدم و خدمت این انطاکی را برگزیدم و با او به‌عراق شدم و سه سالی با وی بودم و آن همه مال من برفت چون به‌سوی شام رفتم و به‌شهر حلب رسیدم او خواست که به‌انطاکیه بازگردد، و به‌دیدار برادرش شمعون برود و به‌من گفت که ترا بر من حقی است. از من چه می‌خواهی؟ گفتم می‌خواهم که از هنر و دانش شگفت شهاب‌الدین مقتول آنچه درخور من است به‌من بیاموزی. گفت خاصیت علم حروف را می‌دانی پاسخ دادم که حروف لغت عرب را می‌خواهی؟ گفت آری. گفتم: حروف را خواص باشد؟ گفت: حروف را خواص بسیار باشد که جز دارندگان ورد درنیابند و جز دانشمندان نشنوند. گفتم: حروف عربی را؟ گفت: حروف هندی و همهٔ زبانهای دیگر را نیز خواص هست. باز گفت که به‌روشن کنندهٔ خاور و تاریک‌کنندهٔ باختر سوگند که من هرگز شیخ را ندیدم که گامی بردارد جز به‌سود حروف و هر چه از دقت نظر و ریاضت یافت در علم حروف، این نسخه است که از شیخ ابوالمحاسن به‌من رسیده، و شیخ ابوالحسن بن سعید پسر علی کرمانی آن را نوشته به‌نام «فی منافع الحروف الیونانیة والاقلام القدیمة»، و آن را نزد شیخ حجة‌الاسلام و وارث‌الانبیاء و جاسوس الافلاک و منتخب الملوک محمودبن محمد عکرمة المعروف به‌انجب به‌خراسان برده که به‌هندوی آن را شرح کرد و با این فن بزرگ شد در میان دانشمندان روی زمین از شام تا عراق، و شیخ عهد کرده بود که آن را جز به‌شایسته‌ای نیاموزد، و من با تو نیز چنین عهد و پیمانی می‌بندم.

۶ ــ رسالهٔ حروف و نقطه از خواجه محمد دهدار عیانی خفری شیرازی (۹۴۷ ــ ۱۰۱۶) (۳۲۷ ــ ۳۵۷، به‌نسخ سدهٔ ۱۲) بدینگونه: باء بسم‌الله چون شد جلوه‌گر ای عیانی برگشا گنج گهر

برای ترجمهٔ سر مکتوم بنگرید به: استوری ۲: ۵۰ ــ فهرست کراوزه ۴۸۹. این ترجمه در بمبئی در ۱۳۱۲ (۱۸۹۴) در ۱۷۳ ص در C.P. Press چاپ سنگی شده است (فارسی مشار ۲۳۸۶). چنین است آغاز:

حمد بی‌حد و ثنای بی‌مر واجب الوجودی را که جملهٔ موجودات از فیض جود بی‌علت اوست و شکر و سپاس مبدعی را که امتزاج روح لطیف با جسم کثیف مقتضی ارادت بی‌تهمت... او است. انجام: و اگر چه در حصاری بود.

نام این نیایشها و نسخه‌های آنها:

شهر زوری در سرگذشت سهروردی یاد می‌کند از ۳۴ ــ **التسبیحات القلبیة ودعوات الکواکب**، ۳۵ ــ **ادعیهٔ متفرقه**، ۳۶ ــ **السراج الوهاج** ۳۷ ــ **الدعوات الشمسیة**، ۳۸ ــ **الواردات الالهیة**، ۳۹ ــ **تسخیرات الکواکب و تسبیحاتها**، ۴۱ ــ **کتب فی السیمیا تنسب الیه**، ۴۳ ــ **تسبیحات العقول والنفوس والعناصر**.

این نیایشها و ستایشها و نمازها اگر نسخه‌های آن به‌دست بیاید و یک جا گرد گردد خود کتابی تا اندازه‌ای کلان خواهد شد و شاید با نشر آنها ما بهتر بتوانیم به‌اندیشهٔ ویژهٔ سهروردی دست یابیم.

گویا آنچه تا کنون از این سخنان می‌شناختیم همان نیایش آفتاب باشد که خود وی آن را «هورخش» خوانده است. او در

---

۱ ــ بنگرید به: ش ۱۳۳۱ دانشگاه و فیلمها ۱: ۱۹۴ و نشریهٔ ۲: ۱۲۶ و ۲۱۷ و منزوی ۹۳۸۳.

حکمة الاشراق می‌نویسد که «وهورخش، وهو طلسم شهریر نور شدید الضوء فاعل النهار رئیس‌السماء واجب تعظیمه فی سنة الاشراق». دربند ۹۲ **الالواح العمادیة** هم نزدیک به‌این یکی، ستایشی از هورخش هست (ص ۶۷ **سه رسالهٔ شیخ اشراق**).

صدرای شیرازی در اینجا (ص ۳۵۷) می‌نویسد: «وللمصنف ادعیهٔ مشهورة للکواکب السبعة، کان له فی کل من ایام الاسبوع دعوة مخصوصة یدعوبها لواحد من السبعة وفیها من التعظیم والمدح مالا مزید علیه». سپس دعای «هورخش» را می‌آورد که از آن یاد خواهیم کرد. گویا آن به‌نیایش خورشید خرده اوستا اشارتی باشد (مجلهٔ ادبیات مشهد، ۴۹: ۸۱۴)

در پایان **حکمةالاشراق** هم بندی کوتاه در دعاء است و در پایان **هیاکل‌النور** نیز بندی دیگر است در دعاء فلسفی چنانکه در آغاز **کلمةالتصوف** (ص ۸۱ **سه رسالهٔ شیخ اشراق**) هم نیایشی می‌بینیم (دیباچهٔ **المطارحات**، به‌فرانسه ص ۱۲).

نیایش «هورخش» سهروردی را صدرای شیرازی در حاشیهٔ **حکمةالاشراق** خود (ص ۳۵۷) آورده و همانست که پیشها در نسخهٔ شماره ۱۰۷۹ دانشگاه (ص ۳۲) بوده است. و از روی آن در مجلهٔ آموزش‌وپرورش (۲۴: ۴ ص ۲۳) نیز چاپ شده است. همچنین از روی این مجله در ص ۱۸ دیباچهٔ **سه رساله از شیخ اشراق** (تصحیح نجف‌قلی حبیبی). هنگامی که من این مجموعه را فهرست می‌نوشتم در آن نبوده و در فهرست (۳: ۱۲۱ و ۴۸۰) هم نوشتم که در آن نیست. این یکی جز **دعوةالشمس** یا «ینبوع‌العز و اساس القوة...» است که در **غایةالحکیم مجریطی** (ص ۲۱۸) می‌بینیم.

در روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران‌باستان (ص ۵۷ ترجمه و ص ۴۸ متن فرانسوی آن) «دعوةالطباع التام» است گرفتهٔ از **الواردات والتقدیسات** او که در همان مجله (۲۴: ۶ ص ۳۶) نیز از آن یاد شده است (نیز ص ۱۰۳ **شخصیات قلقة** بدوی ص ۱۰۳). از این طباع تام‌هرمسی، مجریطی در غایةالحکیم (ص ۱۸۷ و ۱۹۱) و ابوالبرکات بغدادی در فصل ۲۰ فن طبیعیات (ص ۳۹۱) یاد کرده‌اند. به‌نوشتهٔ ریتر در **فیلولوگیکا** (IX287N36) نسخه‌های این نیایشها در این کتابخانه‌ها هست:

۱ ــ سرای احمد ثالث، مجموعهٔ ۳۲۷۱/۴ از سال ۷۰۸ برگهای ۱۳۳ پ ــ ۲۰۵ که واردات است با این آغاز: «سمع‌الله نداء الشوق وفتح طریق الکشف وتقارب بملکوت القدس». و با نمازهای ستارگان انجام می‌یابد و پایان آن چنین است: «نقل هذه الدعوات الشریفة من نسخه سقیمة فی غایة السقم، فبعد ذلک تصحح ان‌شاءالله.

۲ ــ ایا صوفیا، مجموعهٔ ۲۱۴۴/۱ مورخ ۶۵۲ برگهای ۱۱ ــ ۱۲۷ با این آغاز: «اقرأ رقیمک ایها الطلسم البشری فان رقیمک لوح‌الله المحفوظ» سپس باز نیایش ستارگان است. به‌نوشتهٔ قرطای (۶۶۸۸) **الواردات والتقدیسات** با همین آغاز در ۳۲۱۷/۹ احمد ثالث برگ ۲۲۹ پ تا پایان آمده است نیز به‌نوشتهٔ او (۶۶۹۲) در ۳۲۷۱/۴ سرای احمد ثالث برگ ۱۸۳ پ و پس از آن.

۳ ــ راغب پاشا، مجموعهٔ ۱۴۸۰/۳ برگهای ۱۸۲ ر و پ که **تقدیسات** است با این آغاز: «[تقدیس بهمن نورالعقل الاول] اقدس عبدالله و حجاب الله الاعظم نورالله» (قرطای ۶۶۸۸ ش احمد ثالث ۳۲۱۷/۴ برگ ۱۷۴ پ و پس از آن).

۴ ــ همین کتابخانه ۱۴۸۰/۱۲ برگهای ۳۱۳ پ ــ ۳۱۴ ر «من واردات» با این آغاز: «علام الغیوب اله الارباب».

۵ ــ همین کتابخانه ۱۴۸۰/۱۳ برگهای ۳۱۴ ر «دعوة الطباع التام» بدینگونه: «ایها السید الرئیس».

۶ ــ سرای احمد ثالث، مجموعهٔ ۳۲۱۷/۴ از سال ۸۶۵ برگهای ۱۷۴ ر ــ ۱۷۶ ر «تقدیسات» است مانند ۱۴۸۰/۳ راغب.

۷ ــ همین شماره برگهای ۲۱۱ ر ــ ۲۱۲ پ «س واردات» مانند ۱۴۸۰/۱۲ راغب.

۸ ــ سرای احمد ثالث مجموعهٔ ۳۲۳۲ برگهای ۶۱ پ ــ ۷۲ «من واردات» مانند ۱۴۸۰/۱۲ راغب در آغاز.

۹ ــ همین شماره برگ ۷۲ ب «من دعواته» که نمازی است.

۱۰ ــ همین شماره برگ ۷۳ ر و پ «دعوة الطباع التام».

۱۱ ــ همین شماره (۱۰) برگ ۲۱۲ «دعوة الطباع التام» مانند ۱۴۸۰/۱۳ راغب.

۱۲ ــ همین شماره (۱۴) برگ ۲۲۹ پ ــ ۲۴۳ پ «الواردات والتقدیسات» آغازش مانند ۲۱۴۴/۱ ایاصوفیا و با نمازها و نیایش ستارگان انجام می‌یابد.

نیز بنگرید به‌دیباچهٔ فرانسوی **المطارحات والتلویحات**، ص ۱۷. و دیباچه فرانسوی **آثار فارسی سهروردی**، ص ۱۳ من در اینجا سه نیایش اورا می‌آورم:

I

نیایش ستارگان هفتگانه و آسمان و خرد آنها

این نیایش را من از روی نسخهٔ شمارهٔ ۳۷۱ آصفیه (۲: ۲۷۵) در اینجا می‌آورم که در آن بدان نامی داده نشده، ولی در صفحهٔ عنوان «رسالة للشیخ المقتول» خوانده شده است. این را هم می‌دانم که در مجموعهٔ رامپور (D3445) همچنانکه در ص ۱۸ دیباچهٔ **شواکل الحور فی شرح هیاکل النور**، چاپ ۱۹۵۳ مدراس آمده است «رسالة فی وصف العقول» است که آغازش مانند همین نسخه است (فهرست کهن رامپور ۲: ۱: ۸۱۹ ــ فهرست عرشی ۴: ۴۴ ش ۳۴۶۸) ولی من آن را ندیده‌ام.

II

تمجیدات او که در مجموعهٔ ۱۲۲۶ مجلس دیده‌ام که از برخی از رساله‌های آن در فهرست یادشده است، دارای:

۱ ــ فوائد عزالدین محمود کاشانی نطنزی به‌عربی با شعر فارسی (۱ ــ ۲۲) به‌نام واردات در فهرست (۴: ۱۵۸).

۲ ــ فوائد محیی‌الدین العربی (۲۲ ــ ۲۵)

۳ ــ فوائد شیخ سعدالدین حموئی فی مِراتب النفس (۲۵ ــ ۲۷) (۴: ۱۵۷)

۴ ــ ایضا فی افاضة انفاسه (۲۷ ــ ۲۹)

۵ ــ تمجیدات سهروردی (۲۹ ــ ۳۵)

۶ ــ دعاء الحلاج (۳۵ ــ ۳۶)

۷ ــ قال بعض الاولیاء فی الطمع والحرمان (۳۶ ــ ۴۴)

۸ ــ سبب الخوف من الموت وضعف سببه، از افضل الدین کاشانی (۳۷ ــ ۴۴) باید از مشکویهٔ رازی باشد.

۹ ــ شرح اسرار معراج به‌فارسی از ابن‌سینا (۴۵ ــ ۸۴) (۵: ۵۰۳)

۱۰ ــ تناهی جسم عالم از افضل‌الدین کاشانی (۸۵ ــ ۸۹)

۱۱ ــ پرسش منتجب‌الدین هراسکانی از افضل کاشانی (۸۹ ــ ۹۳)

۱۲ ــ رقعهٔ دیگر از همین کاشانی (۹۳ ــ ۱۰۲)

۱۳ ــ رقعهٔ دیگر از همو (۹۳ ــ ۱۰۲)

۱۴ ــ هم از فواید خواجه افضل (۱۰۰ ــ ۱۰۹)

بدینگونه: خجسته نام نخستین که آغاز هر سخن است گویندهٔ مایه و پیرایه.

۱۵ ــ ایضا من فوائده «پرسنده‌ای پرسید که مبداء موجودات و علت هستیها را حقیقتی و ذاتی هست یا نه».

۱۶ ــ رقعهٔ دیگر هم از آن منتجب هراسکانی که به‌خدمت خواجه فرستاده (۱۱۰ ــ ۱۱۱)

۱۷ ــ جواب‌نامهٔ خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان (۱۱۱ ــ ۱۱۵)

۱۸ ــ ایضا من فوائده الجلیله (۱۱۵ ــ ۱۲۹) بدینگونه: بسمله این رساله‌ایست که از بهر یاران خود محرر کرده در آنکه علم حق تعالی شامل جزویات و کلیات است.

۱۹ ــ ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایهٔ خواجه افضل الدین (۱۳۱ ــ ۱۶۴) (۵: ۵۰۰) تا اینجا به‌یک خط نوشتهٔ حسین‌بن علی قوام کاشی در نزدیک به‌پایان ۸۴۵/۲۴.

۲۰ ــ شرح رسالهٔ طیر به‌فارسی (۱۶۹ ــ ۱۹۳) (۵: ۵۰۱) به‌نسخ عبدالغنی‌بن داود شروانی در چاشت ۱۰ شعبان ۸۷۴

۲۱ ــ عقل سرخ سهروردی (۱۹۵ ــ ۲۰۳) نسخ همان شروانی در روز دوشنبه ۱۳ رجب ۸۸۰ (۵: ۵۰۰)

۲۲ ــ شرح رباعی ابن عربی (کنا حروفاً عالیات لم نقل، متعقلات فی ذری اعلی القلل، انا انت فیه ونحن انت وانت هو، والکل فی هوهو فسل عمن وصل) از فرمودهٔ شمس‌الدین ابن الفناری (۲۰۴ ــ ۲۲۱، به‌نسخ چلپیای سدهٔ ۱۲)

III

دعوة الزهره سهروردی با آنچه که گویند خواجهٔ طوسی دراین‌باره به‌فارسی سروده است.

این دو بند در فصل سوم قسم یکم مقالهٔ چهارم کنز التحف حسن کاشانی که من در فهرست موسیقی‌نامه‌ها (ص ۱۳۱ و ۱۹۱) و در هنر و مردم (   ) شناسانده‌ام آمده است و جز آن است که در نفایس‌الفنون (۳: ۲۰۳) و ترجمهٔ سرمکتوم (ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶) و خود آن (ص ۱۲۶) دیده می‌شود که بسیار نزدیک بهم هستند بلکه یکی می‌باشند مگر اینکه این نیایش در نفایس‌الفنون آمیختهٔ با شهوت‌رانی است ولی در آنچه از سهروردی پنداشته شده است فلسفی و بی‌هیچگونه آلایش و آغشتگی.

بسم الله الرحمن الرحیم
للشیخ شهاب‌الدین المقتول رفع‌الله مقاماته
وارد الله لکل موقف کبیر

مرحباً بالاشراق، وسبحان‌الله نورالانوار، اهلاً بک ایّها البارى، اریک تحلّ قیودی، وارانی زال وجعی، وقلّ ثقلی، وخفّ ظهری. عجل هنّأک الله فتح‌الباب! فانّی اخشى ان یستهوینی مردة الشیطان. رأیت الارض راجعة والسماء ترتعد، لاشک قد نزل علیها أمرالله. واعلَم أنک تدنینی من الله ربّ الأرباب. اِنّی صعدت الى الملکوت ورایت العجائب والفسحة (؟) والنور، واخذت الکتاب والوضوء. واستنزلت المبرکات على عالمنا، وأرسلت التقدیس على الماء والطین. من الله المبتدأ والیه المنتهى، ربه المحمود وهو المحمود.

فصل فی محبةالله. اقدّس فی الکتاب ربی الله نورالنور الاعلم الاعظم الأقوى الأعزّ الاکرم، قیّام الانیات کلها، واجب الوجود، ناظم العوالم، صاحب الخیرة الباسط والنور الأقهر والبهاء الارفع والضوء الأشد الذی لایتناهى، مبدع الدهر والسرمد والدیموم، حمدالازل بالأبد، القائم بالسطوة القاهر على رأس المهیات باجمعها «اورمزداذارگیهان». الله الواحد الذی له الوحدة المطلقه من جمیع الوجوه، فعّال العجائب، واهب العقل والحیوة، مظهر الهویات، الذی هو فوق الفضیلة والشرف والوصف والنطق والحیطة والاشارة، الا له الأعلى، نورالانوار، تقدیساً وتحمیداً و تمجیدا و تسبیحاً یتبرک به العالمون.

تسبیح «بهمن» نورالعقل. أُقدّس عبدالله و محابّ الله الاعظم، نورالله الاکبر، صنع الله الأعلى، المثال الأول، القدیس الأقرب، ملک الملائکة، رئیس‌الانوار القاهرة، «کدخدا» الملکوت فی حضرة الله، «بهمن» نورالفلک الأطلس، وهو الفلک المحدّد.

العقل الثانی. واقدّس ظلّه الرفیع البریء عن الآفات، الجرم الأقصى، منتهى الاشارات والحرکات، ونفسه المقدسة المستعملة لشعاع «بهمن» نور صاحب البسیطة والحرّة والبریق النافذ فی الأعلین.

العقول. أُقدّس الانوار القاهرة الأعلین، ینابیع العزّ والبهاء والکمال والشرف، وارباب طلسمات السموات والارض کلها، رؤسا الجبروت، عبادالله الطاهرین الأکرمین، اصحاب السلطان الباهر، والاشعة اللامعة، والسبحات المقدسة والرتب المتعالیة، وملاک برق النازلین بامرالله العزیز.

الملائکة. اقدس النفوس الناطقه مدبّرات الجسم، عشاق الانوار القاهرة المشعة، عظماء القدس، محرکات الاجرام بطاعة الله، الاضواء الغلاّبة «اصفهبدیّ» السموات والأرض من الطاهرین.

فلک الثوابت. اقدّس اصحاب الثوابت، الانوار القاهرین الکاملین الأقربین الثوابت، واقدّس الثوابت ومسکنها العالی الشریف.

فلک زحل، العقل الثابت. اقدّس لتعظیم الله النور القاهر الشدید البهیّ، صاحب العزة والقهر، ربّ الطلسم «کیوان» زحل. واقدّس عبدالله الطالع «کیوان» الأب الرفیع السید المنیر، علوی المسکن، کبیرالشأن، عظیم‌الأمر، غایرالفکر، بعیدالمنظر، فیاض البرد والیبس، صاحب التسبّح والتفرّد والتجارب والهمّ والوقار والأید والقهر والثبات واثنى على شخصه النیر ونفسه الشریفة، واقدّس مسکنه العالی المقدس الکریم.

فلک المشتری، العقل الرابع. اقدّس لتعظیم الله القاهر الشدید ذاالروأ الالهی المشرق، تام العشق الأعلیٰ، والدالبرکات، منبع الخیر والعدل والمحبة والایتلاف، رب المشتری الذی هو ظلّه. واقدّس عبدالله الطایع المشتری، الأب الفاضل الغایب الزاهر المنیر السعد الاکبر، صاحب العلم والعدل والصدق والحرّة والجمال والظفر والمکارم والزهد والوفاء عظیم الهمة والغیاث، واثنی علی شخصه النیّر ونفسه الشریفه الکریمة، واقدّس مسکنه العالی المقدس الکریم.

فلک المریخ، العقل الخامس. اقدّس لتعظیم الله النور القاهر الشدید ذاالعز والقوی والغلبة العظیمة والبصیص النافذ، رب المریخ الذی هو ظله المریخ. واقدّس عبدالطایع المریخ الفاضل الشجاع الغالب الطاهر صاحب القهر والسطوة والبأس الشدید والنار الموقدة والضوء المهیب والحرّ والیبس والقوة والسلاطة، واثنی علی شخصه النیّر ونفسه الشریفة، واقدّس مسکنه العالی المقدس الکریم..

فلک الشمس، العقل السادس. اقدّس لتعظیم الله، ء، الشخص الأنور والکوکب الازهر، قاهر الغسق، فاعل النهار، کامل القوی، خازن العجائب، شدید الهمة، المستغنی بنوره عن جمیع الکواکب تعظیما ویکسوها النضرة والبهاء والضیاء والاشراق. واثنی علی شخصه النیر ونفسه الشریفة. واقدّس مسکنه العالی المقدس الکریم.

فلک الزهرة، العقل السابع. اقدّس لتعظیم الله، النور الباهر الشدید، البهی الجمیل الصبیح، صاحب الحسن والمحبة، کامل العشق، القدسی المشرق المضیء، رب الزهرة التی هی ظله الزهرة. واقدس عبدالله الطایع الزهرة السراء (؟) الصبیحة المشرقة البهاء، ذات الملاحة واللطف والنظام والسخاء والجمال والعطر والاعتدال والمودة والخلق الحسن والغناء وآلات الطرب والبهجة. واثنی علی شخصها النیر ونفسها الشریفة. واقدّس مسکنها العالی المقدس الکریم.

فلک عطارد [العقل الثامن] واقدّس عبدالله الطایع عطارد، النیر الفاضل العالم العاقل الناطق الصادق، صاحب الحجة والنظر والفطن والجدل والکتاب واسرار العلوم والحساب، حبر السماء المساعد للکواکب الصبور. واثنی علی شخصه النیر ونفسه الشریفه واقدّس مسکنه العالی المقدس الکریم.

فلک القمر، العقل التاسع. اقدّس، لتعظیم الله، النور القاهر الشدید النیر الشارق اللامع البهی، ذاالجمال والفضائل، رب القمر الذی هو ظله القمر. واقدّس عبدالله الطایع القمر، السید الفاضل، مفتاح النجوم، فارس الملک، وزیر «هورخش» وخلیفته، صاحب الرطوبات، ممد المیاه، واهب الاصباغ، صاحب السموات منتزع، واثنی علی شخصه النیر ونفسه الشریفة واقدّس مسکنه العالی المقدس الکریم.

عقول اصحاب العناصر. اقدّس صاحب طلسم الماء لیقدس به الماء، وصاحب طلسم الارض لیقدس به الارض، وارباب طلسمات المعادن لیتقدس به المعادن، وأرباب طلسمات البنات لیتقدس به النبات. واقدّس ارباب طلسمات الحیوانات لیتقدس به الحیوانات.

تمّ ولواهب العقل حمد بلانهایة وشکر بغیر غایة، وصلوته علی سیدنا محمد وآله ذوی العقول والدرایة. قد اتفق نسخها من نسخة سقیمة.

II

(۱) من تمجیدات الشیخ المحقق شهاب الحق والدین المقتول قدس سره.

یا قیّوم الملکوت! أحاطَ الظلام بی، وحیّات الشهوات لسعنی، وعقارب الدنیا لدغتنی، وتماسیح الهوی قصدتنی. ترکتنی بین خصومی وحیداً، یا أرحم علیَّ من أبویَّ، أنقذنی من سخطک. ادعوک یاربّ بأنین المذبنین، یارب بتأوه المجرمین. انادیک نداءَ غریق فی بحر الطبیعة، هالک فی مهمة الشهوات. ها أنا مطروح علی باب کبریائک. ایحسن من لطفک ردّ الفقیر خائباً، ایلیق [۳۰] بجودک طرد الکئیب قانطاً؟ کلّ عبدٍ اذا استجار مولاه، فأجاره. فما لعبدک اذا استجارک فلا تجیره؟ أسیرک واقف علی الباب لیشکو من جیران سوء. لکل اسیر قوم یرحمونه، فاباک اسیرک لاترحم علیه بنظرة منک. عبید الآثمین اذا لاذوا بموالیهم، أحسن موالیهم الیهم.

مالعبدک ملاذ غیرجنابک. فرجع عبید الآثمین فی فرح و نبل، وعبدک خائباً بمن نورک منکّس الرأسس بینهم. فهل لایقول عبید الآثمین: ویل لک، مابالک لم ینظر الیک مولاک، ویل لک، سعدنا و شقیت، وصلنا ونفیت: ویل لک هذه عطایا

موالینا، فأین عطیّة مولاک؟ سبحانک رب الجبروت، أنت سبّوح قدوس رب الملائکة والروح. أذقنی حلاوة انوارک، وأهّلنی لمعرفة أسرارک! الهی کم من عبدٍ آبق ألمّ به مرض، فطرده الناس، ولم یرضوا بمجاورته، فحملوه وطرحوه علی باب مولاه. فبیناه ینوح علی نفسه إذا اشرف علیه صاحبه، فرحم ذلّه و غربته وقال: یا عبدسوء هربت عنّی ثم عدت إلیّ حین لم یقبلک غیری، فعفوت عنک. الهی انا العبد الآبق، حلّ بی مرض المعاصی، ها انا ساقط علی باب کبریائک علی ظمأ، فمابال مریضک لا تعالجه، وظمآن الفکّ لا تسقیه جرعة من زلال عفوک. یامن قذف نوره فی هویات السابقین، وتجلی بجلاله علی ارواح السائرین وانطمس فی عظمته ألباب [۳۱] الناظرین، اجعلنی من المشتاقین الیک العالمین بلطائفک. یارب العجائب وصاحب العظائم ومبدع الماهیات وموجد الانیّات ومنزل البرکات ومظهر الخیرات، واجعلنا من المخلصین الشاکرین، الذین رضوا بقضائک، وصبروا علی بلائک. إنّک أنت الحی القیوم ذوالحول العظیم والأید المبین الغفور الرحیم. سبحانک سبحانک یاربّ الأرباب، یا ممّد الملکوت بنور جلاله، یا من اذا تجلی لشیء خضع له. یا خفی اللطف، یا من رشّ نوره علی ذوات مظلمة، فنوّرها، وقذف شعلة شوقه علی الافلاک، فدوّرها ویسرّها. خضعت لعظمتک الرقاب، ولانت لهیبتک الصلاب، تلذّذت بذکرک الأرواح الراقصات، ورکدت لبارق عزتک الحواس الحائرات. یا من برق برق عزته فی سرائر المنیبین، وزمجررعد هیبته فی قلوب الخاشعین. یا صاحب الکلمة العلیا، ورب السکینة الکبری، هب لنا من لدنک رحمة، أفض علی نفوسنا لوامع برکاتک وعلی ارواحنا سواطع خیراتک. اجعلنا من السعداء العارفین لجلالک، المشاهدین کمالک، الذاهبین الیک، إنک علی کل شیء قدیر.

وصلی [الله] علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین.

(۲) تمجید آخر

یا قیوم یاحی، یا مبدیء الکل یا نور کلّ نور، یا فائض کل خیر وجود، [۳۲] خلّصنا الی عالم مشاهدة ربوبتیک، نجّنا عن قیود الهیولی، أذقنا برق عفوک، وحلاوة مناجاتک! یا ربّنا ورب کل عقل وحس، أرسل علی قلوبنا ریاح رحمتک واخرجنا عن القریة الظالم أهلها، أنزل علی أرواحنا لوامع برکاتک وأفض علی نفوسنا أنوار خیراتک! یسّرلنا [الوصول] الی سماء القدس والاتصال بالروحانیین ومجاورة المعتکفین فی حظیرة المطمئنین فی غرفات المدینة الروحانیة التی هی وراء الوراء! سبحانک ماعرفناک حق معرفتک، سبحانک ما عبدناک حق عبادک. سبحانک انت المتجلّی بنورک فی اطباق السموات والارضین. یامن لا یشغله سمع عن سمع، علام الغیوب، اله الآلهة، رب الأرباب، لاسمک التقدیس. والواقفون بالباب یستغفر- [ون] بعدالاعتراف بکثیرات المعاصی والذنوب وإن کثرت ذات التناهی، ورحمتک المقدسة لا یلحقها النهایات. أمطِ المتناهی بالذی لایتناهی. إن بدت قطرة من جودک انقضت الأوطار. وان هبّت هابّة من قاصرات عوارفک اندرست الآثار. لانرجو سواک ولانخاف غیر خطایانا. احسنت الینا فی النشأة الاولی بمالانعلم دون وساطة اعمالنا، فافعل بنا هکذا فی النشأة الأخری، فانّ الطریق ذات حَسَک، والسائرون حُفاةٌ عُرْج، والمقصد بعید، والعیون [۳۳] ذوات رمد والدافعات قدّامهم، والجاذبات خلفهم. فان وقعت فترات، فانت لهل کفیل. وأنت بالجود الأعم علی العالمین منّان، یاحنّان یا منّان!

(۳) تمجید آخر

اله العالمین، یا حی یا قیّوم، أیّدنا بالنور، وثبّتنا علی النور، واحشرنا مع النور. واجعل منتهی مطالبنا رضاک، وأقصی مقاصدنا مایعدّنالأن نلقاک. ظلمنا نفوسنا. لست علی الفیض بضنین. اساری الظلمات بالباب قیام ینتظرون الرحمة ویرجون فکّ الأسر. الخیر ذاتک اللّهم والشر قضاؤک. انت بالمجدالسنی تفضی المکارم، وابناء النواسیت لیسوا بمراتب الاسقام. بارک الله فی الذکر ودفع السوء، ووفق المحسنین، وصلّ علی المصطفین المجتبین. ربّنا آمنّابک، واقررنا برسالاتک، وعلمنا أنّ ملکوتک مُوات. وإنّ لک عباداً یتوسلون بالنور، علی انهم یهجرون النور للطلاب، لیتوسّلوا الی الظلمات بالنور، ویحصّلون بحرکات المجانین قرّة عین العقلاء. أرعدتهم وأرسلت الیهم ریاحاً لیحمدوا سبحاتک، ولیحملوا أسفارک، ولیتعلّقوا با جنحة الکروّبیین، ولیصعدوا بجبل الشعاع ولیستعینوا بالوحشة والرّهب، لینالوا الانس، وهم قاعدون فی الأرض. ایقظ اللهم

الناعسات [۳۴] من النفوس فی مراقد الغفلات، لیذکروا اسمک، ویقدسوا مجدک. کَمّد حِصّتنا من العلم والصبر، فانّهما ابواالفضل. وارزقنا الرضی بالقضا. اجعل القوة جبلتنا والاشراق سبیلنا، إنّک بالجود الأعمّ علی العالمین منّان.

(۴) تمجید آخر.

الهی واله جمیع الموجودات من المعقولات والمحسوسات، یا واهب النفوس والعقول ومخترع ماهیات الارکان والاصول. یا واجب الوجود وفائض الجود. یا جاعل القلوب والارواح، وفاعل الصور والأشباح، نورالأنوار، ومدیرکل دوّار. انت الأول الذی لا اوّل قَبلک، وانت الآخر الذی لاآخر بعدک. الملائکة عاجزون عن ادراک جلاک، والناس قاصرون عن معرفة کمال ذاتک. الّلهم خلّصنا عن العلائق الدینّه الجسمانیة ونجّنا من العوائق الردیّة الظلمانیة. ارسل علی أرواحنا سُرادق انوارک، وأفض علی نفوسنا بوارق آثارک. العقل قطرةٌ من قطرات بحار ملکوتک، والنفس شعلة من شعلات نارجبروتک. ذاتک ذات فیّاضه یفیض منها جواهر روحانیة متمکّنة، لامتحیزة ولامتصلة ولامنفصلة مبراة عن الأحیان والأین، معزّلة عن الوصل والبین. فسبحانک لاتدرکه الابصار [۳۵] ولا یمثّله الافکار. فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء والیه ترجعون[۱].

(۵) تمجید آخر

اللهم یا قیّام الوجود وفائض الجود ومنزل البرکات وغایة الحرکات، ومنتهی الرغبات. نورالنور ومدّبر الامور وواهب حیوة العالمین. ایّدنا بنورک، ووفقنا لمرضاتک، والهمنا رشدک وطهّرنا عن رجس الظلمات، وخلّصنا من غسق الطبیعة الی مشاهدة انوارک، ومعاینة اضوائک ومجاورة مقرّبیک ومرافقة سکّان سمواتک، واحشرنا مع الذین انعمت علیهم من النبیین والصدّیقین والشهداء والصالحین، وحسن اولئک رفیقاً. غفرانک الّلهم غفرانک، آمنّابک وأقررنا بآیاتک وصدّقنا رسالاتک، وعلمنا انّه لامذهب وراک، ولاحول إلاّ حولک ولاعزة الاعزّتک. خضعت لجلالک رقابنا وخشعت لعزّتک نفوسنا. اقبضنا من غضبک الی رضاک، ومن عذابک الی رحمتک، ومن ظلماتک الی نورک. أزل عنّا العمی، وادفع عنّا سلطان الهوی. ماجعلت الینا أمر خلقنا، فلاتجعل الینا أمر کمالک. ارحمنا وأرضنا عنک وأرض عنّا، إنک بالجود الأعم علی العالمین منّان.

[هامش ص ۳۳] دعاء لشیخ الاشراق علیه‌الرحمة.

الّلهم سکّن هیبة قهرمان الجبروت باللطیفة النازلة الواردة من فیضان الملکوت، حتی نتشبّت بأذیال لطفک عن انزال قهرک، ونعتصم بک عن ارسال قدرتک. یا ذالقوة الکاملة والقدرة الشاملة، الّلهم أخرج کمالات نفوسنا من القوة الی الفعل بکمال قدرتک، وخاطبنا بلسان وجهک الذی کل شیء هالک الاّ اياه. یا صاحب الدائرة العظمی الذی [التّی؟] نشأت منها الدوائر، وانتهت الیها الخطوط، وظهرت منها النقطة الاولی التی هی کلمتک العلیا علی صورتک الکلیة. یا مدهّر الدهور، مازال الأزل انت القائم بحقیقة الوجود، وفنیت الکثیرة فی وحدتک، واضمحلّ بقاء کل ذی بقاء فی دیمومیة بقائک. نعوذبک الایذر (؟) باولئک من وسوسة الشیطان من الخارجین الداخلین. نعوذبک من شر کل ذی شرٍ مِمّا ذرأت وبرأت. علیک توکلنا والیک أنبنا والیک المصیر. (به خط نسخ دیگر تازه‌تر است و برید‌ه شده و برخی کلمات دوبارهٔ نوشته شده است)

III

فصل سیوم در خطاب زهره. نقل است از شهاب‌الدین مقتول رحمة‌الله علیه که طالب این فن باید که هروقت که زهره به‌برج حوت رود به‌تخصیص چون به بیست‌وهفت درجهٔ حوت رسد لباس ابریشمین در پوشد و غذای حیوانی نخورد و در وقت طلوع زهره این بخور می‌سوزاند: عود، شکر، قسط، زعفران، لادن، قشور خشخاش، و این خطاب می‌خواند و حاجت می‌خواهد که مراد حاصل شود. ان‌شاءالله تعالی:

دعوة الزهرة

لک التقدیس والثناء علیک، ایّتها السیدة الشریفة العالمة العاملة او امان سپهر(؟) المشرقة السعیدة الکریمة الصبیحة ذات الضوء المعشوق والبریق المحبوب واللطف والزینة والبهجة والجمال والعطر والاعتدال والمحبة والبرکة لمبدعها المتحرکة فی شوق معشوقها القدسی المفارق بحرکة فلکها البری عن الحزق والآفة والحرکة المستقیمة. تعالی مبدعک ومنورک ومحرکک الاعلی شوقاً وعشقاً. فانبعث من الشوق حرکاتک المناسبة الخیّرة ومنورک فی الفلک الثالث. اسئلک السعادة [فی] الدارین، وأن تسأل آباءک وعلتک العقلی المجردة أن تسألوا آباءهم وعلتهم المعلول الأول الأفضل عقل الکل سؤالاً لایقا بعالم السرمدیة عن الحدود والتغیر لیسأل المبدع الأول واجب الوجود، قیّم الکل، ذات الذوات أن ینوّر نفسی ویسهّل امری ویقربنی لدیه وینصر اهل النور والاشراق فیبارکهم وایانا الی الدهر والأبد آمین ربّ العالمین.

چون زهرة به شرف رسد این شکل بر کشد

۲۳	۸	۵	۲۲	۷
۳۰	۱۶	۱۱	۱۲	۶
۱	۹	۱۳	۱۷	۲۵
۲	۱۴	۱۵	۱۰	۲۴
۱۹	۱۸	۲۱	۴	۳

دعوة المنظوم للزهرة من کلام مولانا نصیرالدین الطوسی رحمة الله علیه

ای زهرهٔ مبارک وای منبع صفا — ناهیدفر خجسته و شاهنشه نسا
ذوالعزّ والکرامة والمجد والکمال — ذواللطف والسلامة والنجم والعلی
ای از جمال روی‌تو‌ارواح را حیات — وی از کمال جود تو اشباح را نما
در کاینات سردی و تری تازگی — از جود فیض تست وترا هست کبریا
از چهرتست درتن‌خلق جهان‌نشاط — و از مهر تست در دل اهل زمان هوا
از فیض تست خوبی و موسیقی و طرب — و از لطف تست خوی خوش و صوت و بویها
برجیس برتو ناظر و بهرام از تو خوف — خورشید با تو الفت و تیر از تو بانوا
مه عاشق جمال تو کیوان به‌تو امید — چرخ از هوای‌روی‌توگردان چوآسیا
ایزد ترا زرحمت و لطف آفریده است — زیرا سعادت است به‌یک بارگی ترا
توکردگار سبع جهانی به‌امر حق — پروردگار خلق خودی زان تو دایما
اکنون به‌حق تو بتو کین بشنوی زلطف — درگاه وبی‌گه از کرم خود دعاء ما
امید من چنانست که خوبان روزگار — با مال و جاه و حشمت و باصدق و باوفا
مغلوب من کنی تو به‌فرمان غالبت — در زیر حکم‌آوری ای حکم تو روا
خاصه فلان که خاطر من بستهٔ وی است — رنجورم از فراق وی وخسته در بلا
مگذار یکدمش‌که زمهرم شودبرون — مگذار یکدمش‌که زهجرم شودجدا
این لحظه در کنار منش‌آوری به‌نقد — ای قادر توانا وی رب و وی سنا
دیگر به‌حقّ خ و به‌ص و به‌غ و ز — و آنگه به‌حقّ ش و به ط و به‌حق لا

ربط حادث به قدیم

ابوالقاسم خرمشاهی

یکی از امهات مسائل کلامی ــ فلسفی قدیم که معرکهٔ آراء بوده، و ذهن نگارنده را نیز از دیرباز که در محضر اساتید بزرگواری چون حضرت آیت‌الله رفیعی قزوینی، تلمذ می‌کردم به خود مشغول داشته همین مسألهٔ **ربط حادث به قدیم** است.

ما ذات اقدس حق را قدیم می‌دانیم یعنی **لم یسبقه العدم**، یعنی قدیم با لذات که شائبهٔ عدم بر او راه ندارد، قدیم زمانی که شأنی برای خدا نیست: حال وقتی که خداوند تام‌الفاعلیه است و علت تامهٔ کائنات است و حالت منتظره‌ای در نفس او نیست و فعلیت محض است، یعنی در او حالت قوّت نیست، چگونه عالمی که حادث است با حق همدوش بوده؟ یا به عبارت دیگر حادث چگونه ربطی به قدیم دارد؟

علّت هست، اگر معلول نباشد، تخلّف علت از معلول پیش می‌آید که محال است و نمی‌شود که معلول بعد از زمانی پدید آید.

افلاطون هم قائل است که بر عالم، عدم واقعی سبقت گرفته است. باری باید دید ربط حادث به قدیم ــ ولا قدیم الا الله ــ چگونه است. اگر بگوئید تا او بود این هم بود تعدد قدما لازم می‌آید، اگر بگوئید فاصله در میان افتاد، محظور دیگر پیش می‌آید و آن تخلّف معلول از علّت تامه است. اگر هم بگوئیم عالم فعل حق نیست که خلاف مراد بحث ماست و «کرٌّ علیٰ مافرّ»ست: و این خود بحثی جداگانه است و ادله و براهینش در جای دیگر اقامه شده است.

ربط حادث به قدیم چگونه است که نه قِدم ماسویٰ الله و نه حدوث ذات حق لازم آید؟ آخوند ملاصدرا برای ربط حادث به قدیم به **طبیعت** قائل شده و می‌گوید چیزی است که بذاته متغیّرست و غیر از تغیّر و تجدّد هیچ حقیقتی برایش نیست، یک وجه ثبات دارد بسوی مبدء اعلی، بسوی سرمد، بسوی باری تعالی که حدوث ندارد، و وجه تغیّر و تجددش ملایمت و مؤانست با کائنات دارد: جنبهٔ یلی الحقی دارد و جنبهٔ یلی الخلقی. این طبیعت کلیهٔ ساریه در کائنات را خدا آفریده است. جنبهٔ ثباتی بسوی حق دارد، و از آن جنبه‌ای که تجدد و انقضا و تقضّی دارد مانند آنِ سیال که راسم زمان است، ربط به حادث دارد: که بحثش در **اسفار** مفصل است. بعضی دیگر حرفهای دیگر زده‌اند و علاج فاسد به افسد کرده‌اند که ذکر همهٔ آن اقوال طولانی است.

در طی مباحثات حکمی و عرفانی که قدیم الایام با یکی از اعزّه دوستان فاضلم آقای [سید جلال الدین] آشتیانی داشتم، در همین باب می‌گفتم اگر سایهٔ عدم بر عالم نیفتاده باشد آفرینش مصداق واقعی پیدا نمی‌کند و قابل ایجاد نخواهد بود. ایشان نمی‌پذیرفت و می‌گفت اگر بگوئیم نبوده انقطاع فیض و امساکِ مبدأ پیش می‌آید: وقتی افاضه نکند و فی‌وقتٍ دونَ وقتٍ افاضه کند. آیت‌الله رفیعی هم بر این قول بودند.

باری بعضی مسائل الهاماتی است که از مبدأ می‌رسد. ملاصدرا در **واردات قلبیه** به این گونه الهامات و شبه الهامات اشاره دارد. در این مورد هم گویی به شکل الهام به من افاضه شد که چرا از میان‌بُر و ساده پیش نمی‌روی؟ ذات حق، من حیث ذات، ذات بحت بسیط، **وجود بشرط لا** است که حکما او را الله می‌دانند، ولی عرفا **وجود لا بشرط** را خدا می‌دانند. خیلی بحث در اینجا داریم. این فصل ممیّز حکما و عرفاست. عرفا حضرت احدیت و غیب الغیوب را ــ که لا اسمَ له ولا رسمَ له ــ **بشرط لا** می‌دانند که از **احدیت** به **واحدیت** می‌رسد که مقام تجلی است تا غیر هم خدا را بفهمد و بشناسد و در اینجا **اسماء** و **صفات** پیش می‌آید. دیدم طریقهٔ آسان داریم. چرا شعری بگوئیم که در قافیه‌اش بمانیم؟

علت خلقت عالم نه صرفِ ذات حق است، بلکه علت فاعلیه **مشیّت** حق است و مشیّت ــ اراده و خواست ــ عین ذات

نیست. از ائمهٔ معصومین هم اخباری در این باب داریم که اراده و مشیّت **صفت فعلیه** خداست و مثل علم و حیات نیست. اگر بدون خواست آفریده باشد که کمال حق نیست: مثل سوزاندن است برای آتش.

از امام می‌پرسند که اگر اراده از ازل بود، چون اراده مُراد می‌خواهد، لاجرم آن مراد باید از ازل همدوش خدا بوده باشد و این نقص حق است. در جواب قریب به این مضمون فرموده‌اند که بلی چون اراده به مراد ربط دارد، در ازل نه آن اراده خاص بوده و نه بالتبع آن مراد خاص. وقتی که خواست بیافریند از خواست او عالم تنشّؤ کرد. علت ذات او نیست، مشیّت اوست. مشیّت **صفت فعل** است. خداوند یک صفات حقیقیهٔ ذاتیه دارد مثل حیات، قدرت، علم. مشیت در ردیف آنها نیست. خلق به معنای مصدری یعنی آفریدن هم صفت فعل است، رزق هم صفت فعل است، یعنی آنچه می‌تواند وقتی باشد و وقتی نباشد. خداوند اگر فعل را بدون «خواست» بکند **فاعل مُوجَبْ** خواهد بود، و این با کمال خداوندی تناقض دارد. یکی از اعتراضات ابوحامد غزالی بر حکما در همین جاست و من با قول او موافقم. او عالم را معلول مشیت حق می‌داند. این انطباق فکر من با غزالی از باب توارد بود.

آری علت محضهٔ اُولیٰ برای پدید آوردن عالم وجود، **ذات الاحدیه من حیث هی** نیست، خواست حق است که عین ذات نیست. و بحث مستوفای این مسأله از یک رسالهٔ ۶۰ صفحه‌ای در می‌گذرد. فرق **صفت ذات** را با **صفت فعل** با مثال بهتر می‌توان فهمید: آیا می‌توان گفت خدا به فلان مطلب عالم نیست؟ نه کفرست و باطل است و براهین بسیار در بطلانش داریم. آیا می‌توان گفت خدا اکنون حیات ندارد؟ ــ نه، **حیّ و قیّوم**، اخصّ صفات حق است. اولین اعتبار در ذات او حیّ است و قیّوم. حیات و قدرت و علم را به هیچ اعتبار نمی‌توان از ذات حق سلب کرد، ولی از سوی دیگر و با توجه به صفات فعلیه فی‌المثل می‌توان گفت، خداوند به مردمان قرن شانزدهم هجری روزی نداده است، چون مردمان قرن شانزدهم هنوز به وجود نیامده‌اند، چون سالبه به انتفاء موضوع است یعنی به اعتبار نفی موضوع. چون مردمان قرن آینده را خلق نکرده، پس می‌توان گفت رزق هم نداده است.

خلق و رزق و احیاء و اماته و عزل و نصب و قبض و بسط مثل علم و حیات نیست که عین ذات باشد. همین است که می‌فرماید: کلّ یوم «هوفی شان». این یوم هم شنبه و یکشنبه نیست یوم ربوبی است.

باری مشیت چون **صفت فعل** است آن اشکال عمده حل می‌شود که چگونه ذات حق، صروف حالات دارد و در معرض حادثات است؟ خداوند تروّی و تردّد ندارد که شایستهٔ ممکنات است، بلکه علم و قدرت و حیات محض است و صروف حالات ندارد. تأملات و تألمات صفت ذهن انسانی است. در قرآن آیاتی داریم که ظاهرش مخالف این است: **فلمّا آسفونا انتقمنا** ولی باید باطنش را دانست. تأویل باید کرد. **آسفونا** را بعضی گویند اطلاق مجازی است یعنی **آسفوا اولیاءنا**. خبری هم داریم در این حدود: **من أحبَّ نبیّنا احبَّ الله**. این از باب تمثیل و تقریب به ذهن است. رنجیدن و رنجاندن و رنجیده شدن در ذات حق معقول نیست. حدیث **فاطمة بضعة منی**... را هم همینطور باید گرفت. لازمهٔ رنجیدن و تأذّی چیست؟ نفرت است، لازمهٔ نفرت هم دوری است که عذاب است. **خذالغایات و اترک المبادی** جایش همینجاست. و باء وا **بغضبٍ من الله** هم همینطورست.

باری «خواست» از باب **صروف حالات** نیست، یعنی بلا اختیار یا لاعن شعور یا مضطراً نیست. وقتی که این «خواست» تعلق گرفت ممکن و معلول پیدا می‌شود. در ازل معقول نیست ممکن الوجود، وجود پیدا کند: کوسه نمی‌شود ریش پهن داشته باشد. باصطلاح میرداماد تأبیّ دارد. در **قبسات** می‌گوید: **لِأنَّ طِباعَ الا مکانِ یتأبیٰ عنِ الأ زلیّه**. یعنی ممکن بما هو ممکن نقطهٔ مقابل واجب است و جلوه و پدیده‌ایست از واجب. طباع امکان بعلت ممکن بودن از ازلیت ابا دارد. مثلاً محال را نیز خدا نمی‌آفریند: نه اینکه قصور از قدرت باشد، به قول حافظ: ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست. این قامت نارساست: تقصیر از امکان است. امکان را هم خدا به ممکنات نداده است، وجود داده است. امکان وصف عقلی انتزاعی است که عقل از ممکنات انتزاع می‌کند. یعنی نه وجود بر ایشان ضروری است نه امتناع دارند. انقلاب ممکن به واجب و بالعکس محال است. امکان، صفت ازلی است، وجودِ ازلی نیست و دادهٔ خداست.

ممکن است بعضی بگویند اگر مشیت خداوند قدیم باشد چه اشکالی دارد؟ اشکالش این است که همانطور که قبلاً گفتم مشیت صفت فعل است، و در آن مثال که راجع به روزی دادن خدا به مردم قرن شانزدهم هجری زدیم گفته شد که وقتی مرزوق

خلق نشده باشد طبعاً رزقش قبل از خلق معنا ندارد و موضوعاً منتفی است. افاعیل خداوند را نمی‌توان گفت قدیمند وگرنه لازم می‌آمد که تمامی اراده‌ها و خواستهای آلهی در قدم تحقق یافته باشد یعنی اکنون یا آینده خداوند اراده‌ای نداشته باشد، حال آنکه خداوند فعال مایشاء و مایرید است، و فاعل موجب مانند فاعلهای طبیعی نیست. لذا طبعاً مشیت نمی‌تواند ازلی باشد. به عبارت دیگر خداوند دارای مشیت‌های نامحدود و نامتناهی است که به تعبیر انسانی، و از دید زمانی، به گذشته و حال و آینده تعلق می‌گیرد. مختار و مرید بودن خداوند جز این معنائی ندارد. و چنانکه گفته شد خداوند نمی‌تواند امکانیات زمانی را در ازل بیافریند. قول میرداماد را هم در این زمینه نقل کردیم. از لفظ نمی‌تواند هراسان و نگران نباید بود. یادآوری یک مثال که از قدیم گفته‌اند بیفایده نیست. قدما راجع به اینکه قدرت الهی به هر چیزی، از جمله امور محال و متناقض تعلق نمی‌گیرد، این نکته را می‌گفتند که معقول نیست خداوند بتواند خدای دیگری عیناً با همان اوصاف خودش، بیافریند.

بعضی چنین تعبیر می‌کنند که جهان یا ماسوی الله ابتدا در علم خدا بوده، و بعد بالمشیّه آفریده شده. محیی‌الدین هم همین را می‌گوید. عالم قبل از وجود کَونی و عینی در اعیان، وجود علمی داشته است که از آن تعبیر به اعیان ثابته هم کرده است. حضرت امیر هم می‌فرماید عَلِمَ بما کان قبلَ أن یکون. البته از این تعبیر نباید چنین توهم شود که بین وجود علمی و بالمشیّه «فاصلهٔ زمانی»ای افتاده است. چه آن اگر هم فاصله بوده ولی «زمان» یا «زمانی» نبوده است. چون زمان از حرکت فلک انتزاع می‌شود، و منتزعٌ منهاش [=فلک] در ازل وجود نداشته است تا متحقق تواند شد.

پس اینطور نباید تعقل کنیم که خدا بود و زمانی گذشت تا ماسوی‌الله را آفرید. با عرفا موافقیم که زمان فاصله نبوده است. از نظر بحث ما همینقدر کافی است که به قول میرداماد بپذیریم که **عالم مسبوق است به عدم صریح**.

البته عدم صریح یا محض که سبقت گرفته بر عالم، قابل تصویر و تصور ذهنی نیست لذا قابل ادراک نفسانی نیست. عالم وقتی که وجود نداشت مسبوق به عدم صریح بود که ما تعقلش نمی‌توانیم کرد. و این عدم بیزمان است، باصطلاح منسلخ از زمان است. به یک تعبیر متناقض می‌توان گفت «ناموجود» است. کانَ الله و لم یکن معه شیٔ. زمان از این حریم بکلی دوروست. خدا در سرمد بود که فوق دهرست؛ چنانکه دهر محیط بر زمان است و زمان احاطه بر زمانیات و کائنات و حادثات دارد. خدا سرمدیت دارد یعنی بدایت و نهایت در مورد او تصور نمی‌شود.

اینکه بعضی برای عالم قِدم زمانی قائل شده‌اند، فقط بحث لفظی است و ناشی از اختلاف تعابیر از زمان است. کان الله ولا شیءَ معه کلام معصوم است و در تمامی منابع مهمه معتبره آمده: وقتی که این را خوب بفهمیم مطلب حل است. خدا محاط در أین نیست، چون لازم می‌آید مکان قبل از متمکن پدید آمده باشد، و خدا از آن بی‌نیازست. بودن خدا، ظرف نمی‌خواهد. اینکه گفته‌اند السرمد کالوعاء له تعالی از باب تشبیه است. لا شیءَ سوی الله که ظرف نمی‌خواهد. از طرف دیگر عدم محض هم ظرف زمانی و مکانی برای تحقق نمی‌خواهد. لازم نیست ابتدا زمانی در ذهن تصور کنیم و بعد بگوئیم آن عدم در این ظرف زمانی (و حتی مکانی) تحقق یافته. درست مثل مسألهٔ ماهی و آب است: به ماهی که نمی‌توان «فهمانید» که خشکی‌ای هست که آب در آنجا نیست. از نظر ماهی محال می‌آید چون محاط در آب است. اگر از دید ماهی نگاه کنی این‌طورست. ما هم چون محاط زمانیم برایمان دشوارست که عدم یا نیستی را بی یک امتداد یا کششی که همانا زمان باشد تصور کنیم.

فعلیتِ ذات باری بود و ماسوی الله در عدم محض صریح، و خداوند در مرتبهٔ غیب‌الغیوبی و کنت کنزاً مخفیا... البته عرفا برآنند که عالم چون فیض حق است، تعطیل و امساک نباید در فیض حق راه یابد. ولی به این ترتیب به عقیدهٔ بنده لازم می‌آید که ذات حق فاعل بالمشیّه نباشد و فاعل مُوجَب و مجبور باشد. استاد ما آیةالله رفیعی قدس سره، و حکیم محقق معاصر آقای سید جلال‌الدین آشتیانی با بنده در این مورد مخالفند. می‌گویند برای ما قول به خلقت و حدوث عالم از جانب خداوند کافی است، و قول به قدم زمانی بلا اشکال است. همان داستان تحرکت الید فتحرک المفتاح یعنی بین حرکت دست و حرکت کلید فاصلهٔ زمانی نیست، ولی حرکت دست علت است و حرکت کلید تبعی و معلول است. آن جنبش این جنبش را پدید آورده. تخلل فاء تفریعیه کافی است، یعنی تأخر رُتبی. و بین کائنات و هستی سرمدی تخلّل عدم نبوده ولی ما ایقان داریم که ذات اقدس واجب، علت حدوث عالم است. ولی من این تعبیر ایشان را نمی‌پذیرم. من با میرداماد هم‌عقیده‌ام. صفت بلا

بدایت اختصاص به خدا دارد. ارسطو می‌گوید **إذا قُلتَ فَعَلَه الله فَقَدْ أثبتَ اوّلاً.** یعنی اگر بگوئیم فعله‌الله، **فَطَره**، انشأه، صنعه، در این صورت برای عالم آغاز و اولی قائل شده‌ایم. ازل اول ندارد ولکن جهان اول دارد ولی چون زمان با جهان آغاز می‌شود بسیار متمادی و پیر است و شباهت به قِدم دارد. ما چون عالم را فعل حق و صدای حق می‌دانیم اول باید صاحب صدا باشد تا ندای جهان برآید. جهان را می‌توان گفت همسن و همدوش زمان است ولی زمان که واجب الوجود نیست و انتزاعی است. زمان را به قول حاجی سبزواری بعضی واجب الوجود دانسته‌اند چون نمی‌توانند مدّ و کشش ذهنی را از ذهن خود خلع و خارج کنند. یعنی زمان را نمی‌توانند به قول میرداماد «از متن واقع و حاقّ کبد اعیان» نفی کنند. فرض تقدیم و تأخیر در متن واقع هست و مرتفع و منتفی نمی‌شود. هرقدر باریک شویم باز هم نمی‌توانیم قبل و بعد را مرتفع کنیم. ولی چنانکه گفتم زمان انتزاعی است و معلوم نیست اصالتی در واقع داشته باشد.

فلسفه در ورشکستگی مدام

محمّد یگانه آرانی

فلسفه، آورندهٔ قاطع‌ترین و ریشه‌دارترین پرسش‌هاست.

فلسفه، هر چیزی را پرسشی میکند. هر پرسش فلسفی، تزلزل اندازنده است. پرسش، از آنچه موجود و معتبر و یقین‌آور است، وجود و اعتبار و یقین را میگیرد تا از این ببعد آن چیز از خود، وجود و اعتبار و یقین خود را پدیدار سازد.

امّا چون فلسفه، پُرسنده است (متزلزل سازنده است، گیرندهٔ اعتبار و وجود و یقین از چیزهاست) میبایستی خود، معتبرترین، با وجودترین، یقین‌آورترین چیزها باشد.

فلسفه، می‌پرسد نه برای اینکه در خود یقین مطلق دارد، به‌خود موجود است. بلکه چون خود وجودش به‌خودی خود پرسشی است. چون خود در خودش متزلزلترین، مشکوک‌ترین و نابودترین چیزهاست. فلسفه، می‌پرسد نه برای آنکه جواب یابنده و جواب دهندهٔ هر چیزی میخواهد باشد، بلکه خود، به‌خودی خودش پرسش است.

فلسفه در اوج هستی‌اش که تحقق ریشه‌دارترین سئوال‌هاست، نیست (خود، بزرگترین سئوالِ بیجواب مانده خود شده است)

فلسفه، تا فقط آگاهبود از نقشِ پرسنده بودن خود دارد و این پرسش او به‌خود او باز نگشته است و در پرسشی کردن اشیاء، خود پرسشی نشده است، در پی پاسخگوئی و در پی یقین جوئیست. وظیفهِ نخستینِ خود را جُستنِ محکمترین یقین‌ها میداند. فلسفه، هنوز فلسفه نشده است.

چون از جنبش و تزلزلی که بهدیگران میدهد، خود برکنار میماند. او تزلزل اندازنده است، چون خود برکنار از تزلزل میباشد. فلسفه با تزلزل انداختن به‌دیگری، خود نیز به‌تزلزل می‌آید. در پرسشی کردن دیگری، خود نیز پرسشی میشود. وجود خود را از خود میگیرد. فلسفه موقعی به‌اوج وجود خود میرسد که دیگر فلسفه نیست.

ما وقتی فلسفه را واقعیت داده‌ایم که هیچ فلسفه‌ای (دستگاه فلسفی) نداریم، هیچ عقیدهٔ فلسفی نداریم و ما وقتی یک عقیدهٔ فلسفی داریم (به‌یک دستگاه فلسفی، به‌یک جهان‌بینی فلسفی و به‌یک ساختمان فکری پابندیم) فاقد فلسفه هستیم.

اندیشیدن فلسفی، یعنی ردّ و نفی همه عقاید فلسفی، همهٔ دستگاهها و جهان‌بینی‌های فلسفی و همهٔ ساختمانهای فکری. فلسفه، در پرسشی شدن خود تحقق پیدا میکند ولی فلسفه در یک دستگاه فلسفی (در یک ساختمان فکری) وجود می‌یابد، به‌اعتبار میرسد و یقین می‌آورد و با وجود یافتن و اعتبار یافتن و یقین آفریدن در یک دستگاه فلسفی، مانع از پرسشی بودنِ خود میشود. بنابر این در وجودْ یافتنِ یک دستگاه فلسفی، فلسفه متلاشی و محو میشود.

عدم تمایز بین دستگاه فلسفی و فلسفه، باعث مشتبه ساختن فلسفه با دستگاه فلسفی (و ساختهٔ فکری) میگردد و فلسفه را در هنگامیکه یک دستگاه فلسفی میسازد، از دست میدهد و درست همان وقتیکه فلسفه در او به‌کلّی نابود و ورشکست میشود، ایمان او به‌داشتن فلسفه، به‌حدّ اعلای خود میرسد.

ساختمانهای فکری و دستگاههای فلسفی بنام وجود و حقیقت، دیگر فاقد ارزش شده‌اند. فلسفه، درست در آنچه نمایندهٔ فلسفه هست (ساختمانهای فکری و دستگاههای فلسفی) از بین رفته. خطر فلسفه در آنست که ما فلسفه را در جائی میجوئیم که ضدّ حقیقت فلسفه شده است و نفی فلسفه را میکند.

خطر فلسفه، خودِ دستگاههای فلسفی و ساختمانهای فکری میباشد.

ما فلسفه را در برخورد با دستگاههای فلسفی از دست میدهیم.

فلسفه، چون در پرسیدن یقین را میگیرد (وجود و اعتبار را میگیرد) میخواهد که خود، یقین دهنده، وجود دهنده و اعتبار دهنده باشد. اینست که در نفی عقاید، میکوشد جایگزین آنها بشود.

میخواهد خود خالص‌ترین و حقیقی‌ترین یقین باشد. بدین ترتیب از ادامه دادن تزلزل و بازگشت آن به‌خود مانع میگردد و اگر این تزلزل به‌او باز گردد، بایستی خود وراء دسترس تزلزل بماند.

برای ایجاد یقین، میبایستی یا از پرسش گریخت و یا وراء پرسش قرار گرفت. امّا فلسفه در پرسش کردن، خود پرسش میشود، وجودش تحقق پرسش میگردد. او خطرناکترین پرسش‌ها را علیه خودش طرح میکند. این وجود خودش میباشد که همیشه احتیاج به‌ثابت کردن، به‌تائید کردن، به‌روشن ساختن و به‌استوار ساختن دارد (فلسفه، پرسشی شده است). فلسفه از این ببعد اطمینان پرسش کننده را ندارد که از همه چیز جواب میطلبد و خود حسابگیر از همه میشود.

آنکه طرح یک پرسش قاطع و ریشه‌دار میکند، این تزلزل‌اندازی در دیگری، در او احساسِ قدرت و اطمینانی پدید می‌آورد.

وقتیکه این قدرت تزلزل اندازنده خود را دریافت و تردّد و نابسمانی و پریشانی دیگری را در جواب دید، این سؤال را تکرار میکند، نه برای آنکه از دیگری منتظر جواب میباشد و زودتر به‌آن جواب میخواهد برسد، بلکه در این پرسش نقطهٔ ضعف دیگری را در می‌یابد. پرسیدن و تکرار آن، لذّتجوئی از قدرتِ خود میشود. متفکر، در سؤالات خود لذّت از قدرت خود می‌برد (او در لذت در سؤال و در تکرار و ماندن در سؤال، مانع از جواب میشود). سؤالات او، ایجاد یک احساس نیرومند اطمینان و یقین در او میکند.

بازگشت پرسش فلسفه به‌خودش، این اطمینان دروغین را به‌خود نابود و محو میسازد. خود، گیرِ پرسشهای خودش میافتد. خود، اوّلین پرسش خودش میشود. خود، ریشه‌دارترین، متزلزل سازنده‌ترین پرسش خودش میشود. فلسفه، میبایستی لاینقطع وجود خود را از خطر نابود سازی خود نجات دهد.

اینست که فلسفه همیشه نوین میماند، چون خود، خود را زودتر از هر عقیده‌ای دیگر (هر عقیده‌ای که در مقابلش پدیدار میشود) از بین می‌برد. قدرت نوسازی خود در دستگاههای تازه به‌تازه، در ساختمان‌های نو به‌نوفکری، در اثر همین است که نافذترین سؤالاتش در مقابل خودش وضع شده است. او نمیتواند در اشکالِ تحقق بخشیده خود دوام بیاورد. فلسفه، همیشه اشتباه و خواب و خیال و رؤیا و ناتمام و دروغ است. این عقیده است که خود را وراء سؤال قرار میدهد و از سؤال میگریزدیا سؤال کننده را مطرود و محقّر و نابود میسازد.

عقیدهٔ ما، در حرمی دور از دسترس چراها قرار دارد، اینست که میتواند در خود یقین و دوام داشته باشد. دعوی اعتبار و بقا و ابدیت بکند. دلیلِ حقیقتِ عقیده در دوام و یقین و اعتبار و بقای آنست. دلیلِ حقیقتِ فلسفه در ناپایداری، در تزلزل در بحرانها و در قدرت نوزائی سریع خود میباشد. تقاضای دوام و بقا از فلسفه، تقاضائیست که ما از عقاید وام کرده‌ایم. ما با معیاری بیگانه، فلسفه را می‌سنجیم. فلسفه، هیچ اعتبار ندارد و اعتبارطلب نیست، چون اعتبار ایجاب گسترش و دوام و ثبات میکند.

فلسفه، با قدرت بی‌مانعش در خلق کردنِ سؤال، از بین برندهٔ دعوی هرگونه اعتباریست. هر اعتباری، از قدرتِ فلسفه در پرسیدن میکاهد. یک دستگاه فلسفی (یک ساختمان فکری بطور کلّی) در پی معتبرسازی خود است و ادعای اعتبار دارد. نفوذ اجتماعی میطلبد و پیرو میجوید. امّا فلسفه نمیتواند خود را معتبر سازد، چون در گسترش خود محتاج به‌دوام و ثبات خود میشود. با این دوام دهی و ثابت‌سازی امکانِ گسترش، امکان پیروْ یافتن پیدا میکند یعنی در پیرو یا بی‌نفی خود را میکند. گسترشِ فلسفه، افزایش پیروان نیست بلکه تحقق تفکر در خالصترین شکل آزادی‌اش میباشد، یعنی متفکر نمیتواند پیرو باشد، چون آزادی را در خود از بین می‌برد.

فلسفه، تکرار کردنی نیست بلکه در تکرار کردن از بین میرود.

پیدایش فلسفه در هر انسانی یک جنبش اصیل است. فلسفه، به‌خود آمدن فردْ در خود علیه تاریخ و اجتماع میباشد. به‌خود آمدنِ خود علیه کلیّهٔ مراجع معتبر، کلیّهٔ یقین دهندگان، علیه کلیّهٔ دستگاههای فلسفی، کلیّهٔ ساختمانهای فکری،

کلیّهٔ دستگاههای اخلاقی، کلیهٔ نظامهای اقتصادی و سیاسی است.

فلسفه در تمام مبارزات شکست میخورد، چون عقاید و مراجع اعتبار و دستگاههای فکری... ثابت و با دوام، محکم، مقتدر و مبارز هستند. همه اعتبارطلبند. ولیکن کلیّهٔ خصوصیات فلسفه مناسبتی برای مقابله و مبارزه ندارد. از خود نمیتواند وسائل دفاعی بسازد. خود را نمیتواند تبدیل به‌اسلحه کند.

فلسفه دائم در اثر جنبش‌ها و بحرانهای درونی‌اش ورشکست میشود و در اثر برخورد با قدرتهای مخالف بیرونی‌اش شکست میخورد. هیچ امیدی برای بُرد ندارد. فقط در باختن، در شکست خوردن، در ورشکست شدن میتواند تحقق یابد. این باختن و یا ورشکستگی و یا شکست در مرحله آخرِ تاریخ، در زمان رؤیائی آخر نیز تبدیل به‌پیروزی نخواهد شد. چون پیرو، اگر تمام شکست‌ها و ورشکستگی‌ها را بپذیرد، میخواهد امید به‌یک فیروزی نهائی داشته باشد. در این فیروزی در آخر الزمان، روح نبرد و ایمان خود را حفظ میکند. فلسفه، بایست شکست بخورد تا فلسفه باشد و بایست آگاهبود از این شکست مداوم داشته باشد؛ بایستی نسبت به‌ظفرهای خود مظنون باشد. او خود را شکست میدهد. او از خود است که شکست میخورد. او هست که خود را ورشکست میکند.

فلسفه علیرغم این بدبینی مطلق، باز می‌اندیشد و نیروی خود را از همین بدبینی وظن میگیرد و باز با صفاترین و زنده‌ترین اندیشه‌ها را میزاید و می‌پروراند. فلسفه، در کلیّهٔ دستگاههای فلسفی که پدیدآورده است، ورشکست شده است. تاریخ فلسفه، تاریخ شکست‌ها و ورشکستگی‌هاست. این تاریخ را باید ازنو نگاشت و بایست همیشه از نو نگاشت چون هر فلسفه‌ای در تاریخ فلسفه از نو محتاج به‌شکست خوردنست. همین شکست و ورشکستگی ابدی، مایهٔ قدرت آفرینندگی اوست. برای فلسفه، جنبش و آفرینندگی بربقا و دوام اولویت دارد. او آنقدر حفظ میکند که مانع آفرینندگی و جنبشش نشود.

رابطهٔ زیبائی دوستی با آزادی اراده و استقلال‌طلبی

دکترعبدالمحسن مشکوة‌الدینی

هرکس از روی اراده و اختیار کار انجام میدهد، برای رسیدن به‌هدفی کار میکند و هدف بر دو گونه است: سودبردن، یا خوبی و زیبایی از خود آشکارکردن.

سود در جائی طلب میشود که کمبود و نقصیه‌ای در شخص موجود باشد و بخواهد آنرا از خود برطرف کند. سودمند چیزی است که نسبت به‌بقاء یا رفع کمبود، یا ظاهرشدن اثر از چیزی آنرا کمک دهد.

مثلاً کسیکه دیگری را از غرق شدن رهایی می‌بخشد به‌او سود می‌رساند، زیرا بدوام زندگی او کمک می‌دهد. قلم در دست نویسنده، یا افزارهای دیگر برای هنرمندان سودمند است. زیرا آنها را در انجام‌دادن کار و ظاهر کردن آنچه میدانند و ملکات هنریشان کمک میدهد. پس بطور خلاصه سودمند چیزی است که کمبود شخصی یا چیزی را برطرف میکند. چه آن کمبود در وجود خود آن چیز باشد، یا در صفات و حالات و یا در فعّالیت و ظاهرشدن آثار از آن چیز باشد، بنابر این سودمند آنست که نیازمندی چیز دیگری را برطرف کند، چه سوددهنده یا سودگیرنده جاندار و صاحب ادراک، یا بی‌جان و بدون شعور باشد.

مردم نیازمند کسانی هستند که بدست‌آوردن سود را هدف خود قرار میدهند و چون در بقاء یا فعالیتهای ارادی، خود را به‌کمک گرفتن از دیگران نیازمند می‌بینند، کوشش خودشان را در این راه مصرف میکنند که به‌میل دیگران رفتار نمایند، تا آنان را مسخر خود سازند و با کمک آنان به‌سودها دست‌یابی پیدا کنند. بنابر این شخصاً قدرت اراده ندارند.

سودجویی اگر از حد زیادتر باشد، بناچار از آنچه شخص برابر کار و کوشش خود سزاوار میگردد تجاوز نموده، به‌زور و حیله‌گری خودش یا دیگران توسل می‌جوید تا به‌نتایج کار و کوشش دیگران دست‌اندازی کند. اینجاست که از فهم و درک شخصی خود چشم پوشیده تن به‌فرمانبری و بردگی زورمندان یا حیله‌گران و دروغ‌گویان همکار خود میدهد، و بکار بردن فهم و اراده شخصی خودش را تا جایی ترک می‌گوید که یکسره اراده او در اراده دیگران مضمحل گردیده، برای کام‌رسانی بدیگران کار میکند و بمانند خران باروبنه دیگران را به‌منزل می‌رساند.

به‌همین لحاظ کسیکه آزاده است و قدرت بر اراده‌کردن دارد، فهم و درک شخصی خودش را بکار می‌اندازد و زیر بار پسند و ناپسند هیچکس نمی‌رود و کوشش خود را در اینراه بکار میبرد که دارای استقلال و حاکمیت بر خود باشد، و برای رسیدن به‌این هدف، از هرگونه سودی که از راه وابستگی‌یافتن به‌غیر و بیرون از تکیه‌کردن بر نتایج عمل خود باشد دوری میجوید و از ارج نهادن به‌سودطلبان و دنباله‌رو آنهابودن و بدون دلیل آشکار، گوش به‌گفتار کس فرادادن و دست همکاری در دست زورگویان و تملق‌جویان فرانهادن بیزاری می‌جوید، تا به‌استقلال و آزادی همه‌جانبه برسد. حافظ روشن‌بین از زبان اینگونه استقلال‌طلبان می‌گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

مولانا جلال‌الدین رومی در مورد بیان اینکه سودجویی همراه با خواری و بردگی و اسارت فکری است میگوید:

آنچه شیران را کند روبه‌مزاج احتیاج است، احتیاج است، احتیاج

و اکنون که دانسته شد سودجویی و نیازمندی شخص را به‌خواری و نادانی و اسارت فکری می‌کشانند، باید بدان نگریست که نیازمندیها چند گونه‌اند و کدامیک آنها بیشتر به‌عدم استقلال و اسارت فکری و بی‌ارادگی می‌کشانند: و برای توضیح این سخن باید بیاد آورد که نیازمندیهای اصلی چهار گونه‌اند اما همه اینها همیشه کم‌وبیش بهم آمیخته‌اند و بسختی

میتوان آنها را از یکدیگر جدا و خالص نمود و آن چهار قسم اینهایند:

۱ ــ نقایص بدنی که نیازمندیهای ضروری و غریزی ابتدائی و حسی را فراهم می‌کنند و این نقایص عبارتند از: استعدادهایی که در اندامها و مراکز حواس موجودند مانند استعداد تمایل به‌درک‌کردن مزه‌ها و بوها و آوازها و رنگها و کیفیات حسی دیگری که متناسب با مراکز ادراکی، چشایی و بویایی و شنوایی و بینایی و بساوائی می‌باشند. هر یک از این استعدادات حسی نقص و کمبودی برای حواس و مراکز ادارکی جانداران میباشند که بر حسب اختلافات نوعی و صنفی و فردی قسمی نیازمندی برایشان فراهم میکنند و برای برآورده‌شدن این حاجتها آنها را وادار میکنند که از هر راهی باشد به‌چیزی دستیابی پیدا کنند که این حاجت‌ها را برطرف کند زیرا اینها ضروریات حیاتی می‌باشند.

۲ ــ نقایص ذهنی و تخیلی که از عادتهای فردی بدنی پدید می‌آیند و میتوان آنها را نیازمندی و فقر مصنوعی و دروغی گفت، مانند عادت‌کردن به‌غذاهای مخصوص که امتیازی در آنها دیده نمی‌شود، یا خوابیدن در جاها و یا ساعتهای معیّن و یا ‌عادت به‌مخدّرات و مسکرات و نمونه‌های بیشمار دیگری که برایش هست.

۳ ــ نیازمندیهای حاصل از عادتهای فردی روانی مانند عادت به‌تفکر و تجسّس‌های غیر علمی بیهوده و یا به‌خوشحالی و ناخوشحالی گراییدن و خویهای گوناگون دیگر، و این دو قسم با قسم چهارم که ذکر خواهد شد تا حدّی بهم آمیخته‌اند که در بعضی از موارد تشخیص دادن آنها از یکدیگر بسیار مشکل است.

۴ ــ نقایص ذهنی و تخیلی مربوط به‌رسوم و عادات اجتماعی، و آن عبارتست از نیازمندیهایی که از همزیستی با مردم کم‌خرد کوتاه فکر حاصل میشود و این نیازمندی هیچ ربطی به‌اوضاع بدنی و منافع حقیقی ندارد. بلکه به‌نوعی از فقر روانی بستگی می‌یابد که از همبستگی با مردم پدید می‌آید و در عرف عامیانه آنرا همسری و همچشمی می‌گویند و آن عبارت از انگیزه فزونی‌خواهی و برتری‌طلبی میان مردمی است و برای جلب‌کردن توجه دیگران به‌خود میباشد و در قرآن کریم از آن به‌تکاثر تعبیر شده است و به‌حکم این انگیزه اکتسابی هر کسی میخواهد مال بیشتر، یا زن زیباتر و فرزند برومندتر، یا لباس و تزیینات بهتر یا هنر برتر یا زبان شیرین‌تری داشته باشد تا مردم به‌او روی‌آور شوند و او را بواسطه داشتن این گونه چیزها بشناسند و همیشه نام او را بر زبان آورند و هیچ سود خردمندانه‌ای جز این از آن در نظر نیست.

ابن‌جوزی در کتاب نقدالعلم و العلماء پاره‌ای از مردم متظاهر به‌علم را چنین وصف میکند که آنان کسب دانش میکنند تا گروهی از راه دور رنج سفر را بر خود هموار کنند و به‌دیدار آنان بشتابند.

این قسم از بیماری روانی و نیازمندی مصنوعی از همه فقرها و نیازمندیها بیشتر انسان را به‌جمود و اسارت فکری و کشته‌شدن فهم و درک شخصی و انجام‌دادن جنایتکاریهای بزرگ می‌کشاند. همان گروه برتری‌طلبانند که فزونی‌خواهی، آنانرا به‌ارتکاب جرایم میرساند و به‌این وا میدارد که به‌دلخواه زورمندان کار کنند و پسند و ناپسند آنانرا معتبر بشمارند و حتی در جنایتکاری قدمها را فراتر می‌نهند تا توجه مردم را بخود جلب نمایند و آنچه را که در دست دیگران و فرآورد کار و کوشش خود آنانست از آنها بربایند و به‌فزونیهایی برسند که درخور آنان نیست و یا آن که شایستگی و فزونیهای حقیقی را از راه حیله‌گری و دروغ بخود می‌بندند.

اینها هدفهای سودجویانه‌ای بود که مردم سست عنصر بدون شخصیت بدان میگرایند. اما قسم دیگری از هدفها هست که هیچ ربطی به‌سودجویی و لذّتهای حسی و تخیلی ندارد و آن عبارتست از نگریستن به‌خوبی و از خود آشکارکردن زیبائیهای خردمندانه.

بنابر این کسی که زیبادوست حقیقی است و به‌خوبیها عشق میورزد، هیچگونه لذّت حسی یا خیالی از فعالیت خود در نظر ندارد. زیرا هیچ فقر و کمبودی در شخصیت معنوی خود نمی‌بیند، و کم‌وکاستی در خود نمی‌یابد تا چیزی را که نسبت به‌او سودمند باشد، بدست آورد. بلکه از تمامیت و کمال و استحکام شخصیتی که از خود دارد شاد است و لذت میبرد. رابطه ما بین زیبادوستی با آزادی اراده و استقلال‌طلبی از اینجا ثابت میشود که سودجویان در مقابل کمبود و بی‌ارزشی که در شخصیت خود می‌یابند میخواهند با وجود تجملات و چیزهایی که به‌آنها نسبت دارد این کمبود و بی‌ارزشی را بپوشانند. مثلاً زیاده‌طلبان که لباس و مسکن بهتر و لوازمی برتر از دیگران بدست می‌آورند، برای اینستکه چون خودشان را بدون ارزش می‌یابند

میخواهند از وجود اشیاء خارجی که به‌آنها نسبت دارد ارزش کسب کنند. بنابر این ارزش وجود خود را کمتر از چیزهای مادی می‌دانند. سنائی، عارف روشن‌بین در مورد پستی و بی‌ارزشی وجود این کسان میگوید:

ده بود آن نه دل که اندر آن   گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

برخلاف آزادمردان روشن‌دل و صاحب اراده که آنچه را سرمایه فزونی و زیبایی است در خود می‌یابند و سرمایه و گوهر پر ارزش آنان، فهم و درک و روشن‌بینی و هنرمندی و آزادگی و استقلال اراده و بی‌نیازی از دیگران است. و هنگامیکه بهویت کامل و شخصیت بی‌نقص و عیب خود مینگرند، آنچه را در نظر دیگران پر قیمت است، کم‌ارزش میبینند و کسانیرا که آنگونه چیزها را ارج می‌نهند به‌تمسخر میگیرند و بدانها بنظر حقارت و پستی می‌نگرند؛ و نظر بهمین است که زیبا دوستان حقیقی و خوبی‌طلبان بهیچ چیز که خارج از وجود خودشان باشد نیاز ندارند و جز بهدانش و خرد خود افتخار نمی‌کنند؛ و اگر به‌مصنوعات هنری خود یا دیگران که اشیاء خارج از وجودشان باشد عشق بورزند، از این جهت است که آنها را نمایشگر تمام و کمال فهم و درک دقیقی می‌یابند، نه آنکه برای وجود مادی آنها ارزشی قایل باشند. بنابر این همه ارزشها در وجود خودشان جمع است و وجود آنان مقیاس و نمایشگر ارزش وجود هرچیز ارزشمندی است.
(اسفار ص ۱۷۳ و ۶۸۷ و ۶۸۹)

شاعر عارف میگوید:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد   آنچه خود داشت زبیگانه تمنا میکرد

اینان اگر چه به‌خوردنی و پوشیدنی و چیزهای دیگر نیاز دارند، اما چون ضرورتهای بدنی آنان بدانها برطرف میشود، از پی بدست‌آوردن آنها میروند، وگرنه ارزشی برای هیچ چیز قائل نیستند و به‌وجود هیچیک از آنها افتخار و از آنها کسب حیثیت نمی‌کنند.

ارسطو در مورد بیان آشکارکردن هنر حقیقی و هدف آزادگان میگوید: پزشک در کار پزشکی خود بدون اندیشه و رویه کار میکند. نظر او از این جمله آنستکه آنان درباره سود و نتایج اعمال خود نمی‌اندیشند، بلکه به‌کارآمدی و دانش و هنر خود عشق میورزند.

ملّاصدرا میگوید: دانش پزشکی محرّک با لذات است و عامل و محرّک کاملی است که نیاز بهدف و محرک خارجی ندارد. (اسفار ص ۱۶۲)

ملّاصدرا در مورد تفاوت مابین کارهای سودجویانه با آنچه بواسطه خوبی و عشق‌ورزیدن به‌خودکار، انجام میگردد میگوید: فرق است مابین اینکه بپرسند چرا فلانی وادار به‌کار کردن شد و در صدد انجام‌دادن کار برآمد؛ یا آنکه بپرسند چرا این کار بخصوص را از میان همه کارها برگزید. پرسش اول مربوط به‌نیازمندی است و پرسش‌کننده از این جویا میشود که چه کمبود و نارسایی درخود یافته است تا وادار به‌کار کردن شده است؛ و باید در پاسخ نیازمندیش را نام ببرند. اما در مورد دوم باید پاسخ گفت چون این کار مخصوص را خوب میدانست و آنرا دوست میداشت انجامش داد. (اسفار ۶۱۲)

از جمله تفاوتهای بسیاری که مابین عمل زیبا پسندانه با کار سودجویانه موجود است، چندی را ملّاصدرا ذکر کرده و شیخ طوسی نیز به‌چند مورد دیگر اشاره نموده است.

۱ ــ ملّاصدرا می‌گوید کار زیبا پسندانه از کمال و بی‌نیازی انجام دهنده سر می‌زند؛ زیرا کسیکه به‌دانش و کاردانی و ظرافتکاری خود عشق میورزد، چیزی کم ندارد، بلکه پری و مکنت و دارایی درونی، او را به‌کار می‌گمارد. (ص ۱۷۷ اسفار)

۲ ــ و باز به‌گفته او عمل زیبا پسندانه هیچگاه به‌نومیدی و پشیمانی نمی‌کشد، زیرا هدف و مطلوب اصلی همان بمرحله عمل درآوردن دانش و هنری است که آنرا در خود نهان دارد، اما کاری که برای هدف خارجی انجام میشود، بیشتر به‌نتیجه نمی‌رسد و به‌نومیدی و پشیمانی پایان می‌یابد.

۳ ــ و باز آن کس که برای سود کار میکند، به‌امید بدست‌آوردن چیزی است که از آن سودی ببرد و لذتی حاصل نماید، پس لذتش بالقوه و در آینده است؛ اما کسی که به‌پیروی از زیبایی کار میکند، در حقیقت به‌شخص خودش شاد است و از مشاهده زیبایی دانش و هنر خود لذت میبرد و به‌خود عشق میورزد نه به‌چیزهای دیگر؛ زیرا تصوراتی که از زیبایی دارد معشوق

و مطلوب حقیقی اوست، پس خواهان خود است نه چیز دیگر، و لذتش کنونی است نه در آینده. (۶۸۶ و ۶۱۱ اسفار)

۴ ــ سودجویان، همینکه بهدف خود رسیدند، یا از دست‌یافتن بر آن نومید شدند، فوری از کار و کوشش خود بیزار و سیر و روگردان می‌شوند و از کار دست می‌کشند: اما رغبت به‌کار معینی که بر پایهٔ محبت و عشق به‌آن کار استوار گردیده، دائم و همیشگی است و پشیمانی ندارد. (ص ۶۸۸ اسفار)

۵ ــ کاریکه بواسطهٔ عشق و علاقه‌داشتن به‌خود آن انجام میگردد، قرین با آزادی مطلق است و شخص انجام‌دهنده صرفاً از خواسته و ارادهٔ خودش پیروی میکند، اما آن کس که از کار سود می‌جوید، اسیر و پابند هدف خود است و دنبال سود می‌رود، و بهرگونه شرطی از شرایط سودبردن تسلیم میشود، پس او در ظاهر مختار است، اما در حقیقت بیچاره و مضطر است. (۱۶۵-۱۷۶-۱۷۹-۶۰۹ اسفار)

۶ ــ کارهایی که از روی عشق و رغبت به‌خوبی خود کار انجام میگردد، نمایشگر خصوصیات ذاتی و صفات و عواطف نهفته در ذات شخص انجام‌دهنده است، و شخصیت او را می‌نمایاند و علم و دانش و هنر او را نشان میدهد. زیرا محرک به‌عمل همان خصوصیات نهفته در ذات اوست؛ بعکس آن کس که پیرو هدف و سودجویی است، بدلخواه دیگران کار میکند و عوامل خارجی او را به‌کار وادار میکنند. و کارشان نمایشگر صفات اصلی‌شان نیست زیرا دارای صفات اصلی ثابت و دانش و هنری نیستند.

۷ ــ بنا بقول شیخ طوسی، راههای سود و زیان در اختیار انجام‌دهندهٔ کار است و میتواند با تغییر دادن شرایط، زیان‌کار را به‌سود تبدیل کند: اما آنچه زیبا یا زشت است، خودبخود است و قابل تغییر دادن نیست. (تمهید، نسخه آستانه ص ۴۸)

۸ ــ و باز بنا به‌گفته او، سود و زیان نسبی است و بستگی به‌احوال انجام‌دهنده کار دارد، اما اوضاع و احوال در زشتی و زیبایی کارها دخالتی ندارد و مطلق است (تمهید، آستانه ص ۴۶)

۹ ــ سود و زیان و خوشایند و ناخوشایند به‌امور حسی اختصاص دارد، اما زشتی و زیبایی، گاهی از چیزهایی است که احساس شدنی نیستند. مانند نادانی و دانایی و جز آن. (تمهید، آستانه ص ۴۷)

اکنون میرسیم به‌یک مشکل فلسفی که هر کسی از آن جویاست و آن عبارت از حکمت آفرینش است. می‌پرسند چرا خدا جهان را آفرید؟ آیا دوست میداشت جاه و جلال و سلطنت و حکومتی برای خود کسب کند و میخواست عده‌ای فرمانبر و خدم و حشم دور خود جمع کند یا چیز دیگری در نظر داشت؟

آنچه از ظاهر گفتار فرقهٔ معتزله از متکلّمان اسلامی استفاده شده، اینستکه آنان خدا را فاعل بالقصد و پیرو هدف میدانند و برآنند که هدفش سود رسانیدن به‌آفریدگان است.

فلاسفه اسلامی گروهی که خود را پیرو ارسطو میشمارند خدا را فاعل بالعنایه دانسته میگویند دانشی که در خود و از خود داشت و بدان عشق می‌ورزید، او را وادار به‌آفرینش کرد، زیرا میخواست نظام علمی خود را تحقق عینی بخشد، به‌تفصیلی که در مورد فعالیت زیباپسندانه گذشت. و ملاصدرا نیز دارای همین عقیده است. (ص ۱۷۷ اسفار)

مولانا نیز بهمین نظر دارد که می‌گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم — بلکه تا بربندگان جودی کنم

مقصود از جود همان فیض ذاتی یا عنایت ازلیه است.

صوفیان که خدا را فاعل بالتّجلی میدانند نیز از همین نظر دور نیستند. زیرا شخصیّت وجودی و گنج نهفتهٔ ذات هر موجود صاحب علم و ادارک و اراده‌ای همان است که در آثار عملی‌اش نمودار میگردد. پس خدا بر اعیان ثابته که صور علمی او است تجلی کرد و همان صور علمی و عشق ذاتی را تحقق عینی بخشید، و این معنی تجلّی حقّ در خلق است.

شاید قصد و عمد در نظر محقّقان و متکلّمان اسلامی نیز همین معنی را داشته باشد. چنانکه از گفتار شیخ طوسی که پیشوای متکلمان شیعه است در چندین مورد برمی‌آید که اوّلاً کارهای زیباپسندانه را با کارهای سودطلبانه تفاوت گذاشته است و نیز سرّ آفرینش را همان رغبت به‌زیبایی و خوبی عمل و علم برخیر دانسته بدون آنکه سود عاید به خود یا به‌خلق را مورد توجّه قرار داده باشد، گرچه سود به‌خلق نتیجهٔ قهری و لازم تبعی کاری است که از عشق به‌ذات حاصل میشود.

بنابر این نظر متکلّمان اسلامی از احسان به‌غیر، همان جودیا فیض ذاتی است که مصطلح فلاسفه و اهل عرفان است.

شیخ طوسی پس از آنکه کارهای مطلوب بالذات را از آنچه بواسطهٔ منافعش مطلوب است از هم جدا کرده است، می‌گوید: خدا آفریدگان را برای سودرساندن به‌آنان آفرید. اما در اصل سودرساندن را نخواسته بود، بلکه برای خوبی و زیبایی عمل، کار آفرینش را انجام داد نه جز آن. تا آنجا که میگوید: چنانچه در آغاز آفریدگان را برای سودرساندن به‌آنها آفریده بود می‌بایست همهٔ سودهایی را که به‌آنان میرسد در نظر گرفته باشد و از جملهٔ سودها مباحات و خوردن و خوابیدن است، و درست نیست که بگوییم از جمله چیزهایی که خلق برایش آفریده شده‌اند رساندن عیش و نوش و خوش‌گذرانی کردن مردم است.(تمهید الاصول، ص ۱۲۶)

فهرست مطالب اثبات واجب و توحید او

اثبات واجب میرزا مسیحای فسائی

عبدالله نورانی

پیشگفتار

مصنّف این رساله مولانا محمد مسیح مشهور به‌آخوند مسیحا و میرزا مسیحا فسائی فرزند اسماعیل از اکابر فضلاء اعلام و اعظم و اجلّ تلامذهٔ استاد الکل آقا حسین خوانساری است. مسیحا فسائی صاحب قلم و دارای طبع شعر و قدرت تألیف و انشا و منصب تدریس و مقام اجتهاد و سالها متصدی منصب شیخ‌الاسلامی فارس بوده، در سال ۱۱۲۷ در قریهٔ فدشکو موطن اصلی خود پس از نزدیک به‌نود سال زندگانی وفات یافت. از آثار او این چند تایی را می‌شناسیم. ۱ــ سفینه، فیلم ۲۴۴۴ دانشگاه تهران به‌خط خود او ۲ــ حاشیهٔ شرح تجرید طوسی، خطی ۱۹۶۵ دانشگاه ۳ــ حلیة الآداب و حلبة الکتاب، خطی ۲۴۵۴ دانشگاه ۴ــ قصر و اتمام نماز ۵ــ دیباجهٔ ترجمهٔ مصائب النواصب، ۶ــ مجموعهٔ اشعار فارسی و عربی، نام این سه در تذکرهٔ حزین آمده است، ۷ــ اثبات واجب و توحید او، نسخهٔ خطی آن فراوان است. در اینجا آن رساله از روی نسخهٔ ۳۰۲ کتابخانهٔ آستان قدس و شمارهٔ ۸۵۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و ۶۲۹۶ کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار تهران، به‌ضمیمهٔ ذیلی در نسخهٔ اخیر برای چاپ و نشر آماده شده است. تفصیل شرح حال مسیحای فسائی را در عموم کتابهای تراجم و تذکره‌ها آورده‌اند. اینک ما دو نمونه دست اول آن را از شاگرد او محمد علی حزین لاهیجی در معرض مطالعهٔ خوانندگان قرار می‌دهیم:

الف: در تذکرهٔ حزین، صفحهٔ ۱۳: «المولی الاولی الاجّل الاعظم الاکمل مسیح اللانام، اعلی‌الله مقامه، اسم شریفش محمد مسیح‌بن اسماعیل فسائی است، از کرام شیراز که در نزاهت و لطافت هوا ممتاز است. و تخلص حضرت علاّمی در اشعار عربی مسیح و در فارسی معنی است. علاّمهٔ روزگار و نادرهٔ زمان بود. او در جمیع علوم سرآمد علمای اعلام و از حذّاق اذکیای افاضل عالی مقام بود. رتبهٔ کمال و پایهٔ افضال آن مرجع اقاصی از آن والاتر است که لسان فصیح‌البیان از رفعت آن حکایت تواند نمود. کمیت قلم رهنورد در سیر این وادی و طیّ این بوادی از آن وامانده‌تر است که مرحله‌ای تواند پینمود، و بر دیده وران روشن است که آفتاب عالمتاب فارغ از مدح و ثنا است، و صبح تجلّی بی‌نیاز از وصف و ثناء، از خورشید فضائل او ذرّه‌ای باز نتوان نمود، و بحر محیط را به‌مکیال حروف و جمل نتوان پیمود. آن فصیح عهد و مسیح مهداجل و اعظم تلامذهٔ آقا حسین خوانساری علیه‌الرحمه است. و شرفه و فضله اجلّ من أن یحکی و اشهر من ان یذکر. مدّتها در دارالسلطنهٔ اصفهان انجمن آرای اولی‌الالباب و شمع جمع احباب بود، تا آنکه به‌تکلیف شغل جلیل شیخ الاسلامی مملکت فارس را به‌خدمتش مرجوع داشته، رحل اقامت در دارالافاضل شیراز انداخت. در آن اوان فقیر از اصفهان به‌شیراز آمده، توفیق استفاده از علاّمه عالی قدر و نحریر منشرح الصدر یافته، قریب به‌چهار سال، بسیاری از فنون مثل منطق و هیأت و حساب و طبیعیّات و الهیّات در خدمت علاّمی طی نموده، از فرط اشفاقی که به‌این خاکسار داشت اکثر جلیس محفل صحبت و مورد خطاب بود، و در غیبت این احقر به‌حضّار مکرّر می‌فرمود که بی‌حضور او مرا سخن گفتن بی‌حلاوت است. شکر ایادی آن ولیّ النعم حقیقی به‌زبان کلیل و لسان قلم ادا نتوان نمود. با آنکه به‌سبب کبر سن آثار شکستگی و هرم از پیکر انورش آشکار بود قوّت حواسّ او بروجه کمال بود، و اصلاً فتور و کلالی به‌آن روح مجسّم راه نداشت. شکفتگی طبعش رشک نوبهار روضهٔ رضوان و صریر خامهٔ حقایق تصویرش کلفت از ضمیر هوشمندان می‌زدود، و بسی رسائل نفیسه و حواشی شریفه از مآثر ذهن و قادّ و طبع نقادّش بر صفحهٔ روزگار به‌یادگار، و خطب غرّاء و منشئات بدیعش کحل الجواهر بصایر فصحای بلاغت شعار است. اشعار عربی آن مسیح آیت کسا دافکن کالای بازارچه بدیع و حریری، و رونق شکن بحتری و معرّی، و در انشاد شعر فارسی شکرشکنان را صلای احسان و نوال داده، و از نوای کلک طوبی مثال به‌سوامع قدسی سروشان در گنجینهٔ معنی گشاده، با آنکه

در مراحل عشر تسعین از جهان بی‌بقاء وداع، داغ حرمان بر دل خردپژوهان اصقاع گذاشت. و در وفات علامی فقیر را مرثیه‌ایست که به‌ذکر بعضی ابیات آن که در این هنگام خاطر فاتر به‌آن سماحت می‌نماید، با آنکه محلّ انتقاد است صفحه را می‌آراید، و آن اینست (اشعار ۴۰ بیت است) از جملهٔ خطب بلیغهٔ علامی دو خُطبه ایست که در جلوس شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی انشا فرموده، و خطب نکاح، و غیر ذلک. از منشئات عربی مراسلاتی است که از جانب سلاطین ووزرا به‌شرفای مکه و والی یمن نوشته، و آنچه خود به‌رئیس العلماء آقا حسین مرحوم، و به‌والد مبرور این خاکسار، و به‌ملاعلی رضای تجلّی، و به‌جالینوس الزمان میرزا اشرف حکیم، و به‌وزیر اعظم میرزا مهدی، و به‌محمد بیگ وزیر، و غیرهم نگاشته، قانون کتابت و بلاغت به‌یادگار گذاشته. و از نفایس منشئات فارسی دیباجه‌ایست که بر ترجمهٔ کتاب مصایب النواصب، و بر رسالهٔ شریفهٔ خود در باب قصر و اتمام قلمی فرموده. و دیگر مکاتیب در مجموعهٔ مدونّه مندرج است، و اشعار عربی و فارسی ایشان با معمیّات یکهزار و کسری زیاده خواهد بود».

ب: در تاریخ حزین، صفحه ۳۴: «دیگر از افاضل آن مولانای محقق، جامع المعقول و المنقول، آخوند مسیحا فسوی علیه‌الرحمه بود و به‌تدریس اشتغال داشت. وی اعظم تلامذهٔ آقا حسین خوانساری و قدوهٔ فضلای عهد و به‌حدّت ذهن و حسن سلیقه و به‌تجرّد در جمیع علوم اشتهار داشت، و منصب شیخ الاسلامی فارس به‌خدمتش مرجوع و مدرسش مجمع طلبهٔ آفاق بود و مدّتی در خدمت ایشان به‌مذاکره و مباحثه پرداختیم و طبیعیّات شفا و الهیّات شرح اشارات و حواشی قدیمه و جدیده و غیر آن استفاده نمودم، تا آنکه به‌بلدهٔ فسا رفته به‌رحمت ایزدی پیوست. والحق از نحاریر فضلای عالیشان بود. فکری رسا و سلیقه‌ای مستقیم و طبعی شگفته داشت، در شعر عربی و فارسی و معمّا و منشئات عربی و فارسی نهایت قدرت یافته بود، قصاید عربی در مدح امیرالمومنین علیه‌السلام دارد و بغایت بلیغ گفته، و در فارسی اشعار شایسته شوخ دارد. معنی تخلّص ایشان است».

اثبات واجب و توحید او

مسیحای فسائی شیرازی

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم و به‌ثقتی

یامَن مِنهُ المبدأ وإلیه المنتهیٰ، یامن له الأسماءُ الحسنیٰ، دُلّنا علیٰ طُرُقِ إثباتک، وَعَرِّفنا إنِّیَّةَ صِفاتِک، وأذِقنا حَلاوةَ تَوحیدِکَ، وأرِقنا مِن سِنَةِ الغفلة لتحمیدک وتمجیدک، وصلِّ علیٰ محمّد سیّدالهادین إلی سبلک، وخیر المصطفین مِن رُسُلک، وعلی الحُجَجِ الحَفَظَة لمعالم تنزیلک، الموضِحینَ لبرهانک ودلیلک، سیّما علیّ ابن أبی‌طالب، أعلم من أتقَنَ حجّتک وأوضَحَ مَحجّتک، إمام الدّین، وسیّد أهل الیقین، ما أُثبِتَ المطالبُ بالدلائل، وأُودِعَ المسائلُ بُطونَ الرسائل.

چنین گوید أفقر المربوبین إلی فضل ربّه الغنّی، ابن إسماعیل الفسائی، محمّد المدعّو بمسیح، مسح الله رأسه بید عنایته، وجعل مبدأ أموره مُعِداً لِحُسن خاتمته وغایته: این چند کلمه‌ای است مختصر در بیان إثبات واجب و توحید او، وما یتوقّف علیه من المقدّمات، که حِسبةًلله وطلباً لمغفرته، از برای تصحیحِ اعتقادِ طالبانِ راهِ دین و جویندگانِ مسائل معرفت و یقین، درسمطِ تحریر کشیده شده، وبر ملخّصِ أفکارِ حکماءِ متقدّمین و متأخّرین مُحتوی، و بر بعضی فوائد که این ذرّهٔ بیمقدار به‌إفاضهٔ آن از جنابِ فیّاضِ مطلق اختصاص دارد مشتمل است، و فیضِ قدیمِ فیّاضِ وهّابِ علیم مقصور نیست بر هیچ ماضی و غابر، وکم ترکَ الأوّلُ للآخر. ورجاء به موهبتِ مُقلّب القلوب واثق است که این هدیّهٔ مختصر و بضاعتِ مُزجاة در نظر صرّافانِ نقودِ عقلیّه و نقلیّه رتبهٔ قبول پذیرفته، موجبِ ازدیاد مبادیِ إیقان و طلب آمرزش به‌جهت این کثیرالعصیان گردیده. ذهن وقّاد أصحابِ فطرتِ قویم و سلیقهٔ مستقیم، اگر بر لغزشی یا خطایی در این رساله مُطّلع گردند به‌نظر إصلاح و توجیه ناظر، و به‌قدر «کفی المرءَ نُبلاً أن تُعَدَّ مَعائبُه» مؤلف قاصر را عاذر بوده باشند. وعلی اللهِ التوکلُ، ومنهُ الاستعانةُ فی المبدأ والمنتهیٰ.

و این رساله مرتّب است بر فاتحه و دو مقصد [و خاتمه]

فاتحه

در تمهید مقدّماتی که مبنیّ علیه براهین مقاصد است و آن مشتمل است بر چهار فصل

فصل اوّل
در تقسیم مفهوم به واجب الوجود و قسیمین او

هرچه مفهوم و شیء بر او صادق بود، خواه صدق نفس الأمری و خواه صدق فرضی، از سه حال بیرون نباشد، زیرا که اگر نظر به نفسِ مفهوم و معنایِ او، قطع نظر از اُمورِ خارجه کرده، إباء از نیستی داشته باشد، اورا واجب الوجود لذاته خوانند: و اگر إباء از نیستی نداشته باشد، یا نفس مفهوم او إباء از هستی دارد یا نه، أوّل را ممتنع الوجود لذاته خوانند، و ثانی را ممکن‌الوجود لذاته. پس از این تقسیم بیرون آمد که ممکن‌الوجود چیزی است که نفس مفهوم او إباء از وجود و عدم نداشته باشد، و ظاهر شد که حصر مفهوم در این سه قسم حصر عقلی یعنی دایر میان نفی و إثبات است.

گفته نشود که: قسم أوّلِ این تقسیم متعیّن نیست که واجب‌الوجود بود، زیرا که احتمال عقلی هست که مفهومِ آبی از عدم إبائی از وجود نیز داشته باشد، و چنین مفهومی که إباء از هر دو داشته باشد، بر تقدیر تحقّق، واجب‌الوجود بر او صدق نخواهد داشت، پس احتمالات عقلی منحصر در سه نشد.

از برای آنکه می‌گوییم: مراد ما به واجب‌الوجود مفهومی است که إباء از عدم دارد، و همین معنی قسم أوّل تقسیم

است: و چنانکه معنیِ واجب‌الوجود خارج از تقسیم پیش از إقامت براهین احتمال تحیّر و تعدّد و جهل و عجز و غیر ذلک از صفات منافیهٔ وجوبِ وجود دارد، و بعد از تقسیم مذکور به‌إقامتِ براهین، سلبِ هر یک هریک از این صفات از او می‌کنیم، و تطرّقِ إحتمالاتِ مذکوره قبل از إقامتِ برهان قَدحی در انحصارِ عقلی مفهوم در سه قسم ندارد، همچنین آنچه از تقسیم برآمد که معنیِ واجب‌الوجود است اگر قبل از اقامتِ برهان، احتمال إبایِ از وجود داشته باشد و بعد از آن برهانْ این احتمال از آن مسلوب شود، این معنی نیز قادح در عقلی بودنِ انحصارِ مفهوم در أقسام ثلاثه نخواهد بود، زیرا که همچنانکه إبای از وجودْ منافیِ معنیِ وجوبِ وجود است هریک از صفاتِ نقایض مذکوره نیز منافیِ او است. غایتِ أمر آنکه منافاتِ إبایِ از وجود با او أظهر از منافاتِ صفاتِ مذکوره است با او، فتأمّل.

و **جمعی** از اعتراض مذکور به این نحو جواب گفته‌اند که اعتراف نموده‌اند به‌عدم عقلی بودنِ حصر مذکور، زیرا که قسم رابع محتمل است عقلاً، لیکن چون مستلزم اجتماع نقیضین است دلیل عقلی باطل خواهد بود، و حصر در ثلاثه قطعی و یقینی است که عقلی و دایر میان نفی و إثبات نباشد، و همین‌قدر ما را کافی است.

و **اعتراض** بر این جواب کرده‌اند که: اگر استلزام قسم رابع از برای محال مستلزم خروج او از مقسم باشد تا حصر قطعی شود، پس قسم ثانی نیز که ممتنع‌الوجود است به‌همین دلیل خارج از مقسم خواهد بود، زیرا که وجود او نیز مستلزم اجتماع نقیضین است، لیکن تالی باطل است نزد تو، از برای آنکه تو در صدد تصحیح تقسیم مذکوری و بیان قطعی بودن او و خروج قسم ثانی از تقسیم مستلزم فساد تقسیم مذکور و قطعیّت او است، بلکه بنابراین تقسیم به‌اثنین صحیح و قطعی خواهد بود: پس مقدّم که خروج قسم رابع از مقسم باشد نیز باطل خواهد بود، پس تقسیم مذکور نزد تو قطعی نخواهد بود.

و **جواب** از این اعتراض گفته‌اند که: نفس دخول قسم رابع در مقسم مستلزم محال است، پس به‌دلیل ثابت است خروج او از مقسم، و این به‌خلاف قسم ثانی است، زیرا که نفس دخول او در مقسم مستلزم محال نیست، هرچند وجود او مستلزم محال باشد، پس دلیل عقلی دلالت بر خروج قسم ثانی از مقسم نمی‌کند، هر چند دلالت بر امتناع وجود قسم ثانی کند. و بنا بر آنچه ما تحقیق کردیم حصر مذکور عقلی است، و این سؤال مندفع، و احتیاج به‌این جواب نیست.

و از تقسیمی که مذکور شد مندفع است بعض اعتراضات که بر تقسیم مشهور قوم می‌آمد، و آن تقسیم چنان است که مفهوم بما هو مفهوم، یا مقتضی وجود است، یا مقتضی عدم است، یا مقتضی هیچ‌یک از وجود و عدم نیست: أوّل واجب‌الوجود لذاته، و ثانی ممتنع‌الوجود لذاته، وثالث ممکن‌الوجود لذاته.

و بر این تقسیم دو اعتراض کرده‌اند:

[اعتراض] **أوّل** آنکه ممتنع‌الوجود معدوم مطلق است، و معدوم مطلق را ذاتی و ماهیّتی نبود، چه جای آنکه مقتضی عدم باشد. وأیضاً چون آن را ذاتی نبود مقسم بر او صادق نخواهد بود، زیرا که ثبوت شیء از برای شیء مستدعی ثبوت «مُثْبَتٌ‌له» است.

و از این ایراد جواب گفته‌اند که: مراد به‌ممتنع‌الوجودی که قسم ثانی خارج از تقسیم است ممتنع‌الوجود فی‌الخارج است، و امتناع وجود خارجی مستلزم عدم تحقّق ذاتی است هر ممتنع را در خارج، و این معنی منافات با ثبوت ذات از برای او در ذهن ندارد، پس کِلاالمحذورین مندفع شد. و از تعمیم صدق مفهوم شیء که ما در تقسیم أوّل کردیم و از تغییر عبارت اقتضای وجود یا عدم به عدم إبای ذات از أحدهما رفع این مناقشه بحذافیره می‌شود.

اعتراض دوم آنکه مذهب حق آن است که وجود واجب عین حقیقت او است، و اقتضای چیزی مر چیز دیگر را فرع مغایرت آن دو چیز است، پس چگونه معنی واجب‌الوجود ذات مقتضی وجود تواند بود.

و از این اعتراض دو جواب گفته‌اند:

[جواب] **أوّل** آنکه تقسیم مذکور مذهب أشاعره است که قائلند به‌زیادتی وجود بر ماهیّت واجب. و این جواب مُـزَیَّف است، زیرا که تقسیم مذکور در کتب حکما مسطور است. وأیضاً بنابراین جواب لازم می‌آید که نزد اشاعره که به‌زعم تو صاحب این تقسیمند واجب‌الوجود به‌مذهب حکما که قائل به‌عینیّتِ وجوداند در تحت ممکن‌الوجود داخل باشد، زیرا که بر نفس وجود خاصی که عین حقیقت واجب باشد صادق می‌آید که مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست، و حال آنکه أشاعره از

این راه ایرادی بر حکما نکرده‌اند، پس تالی باطل است.

جواب دوّم آنکه این تقسیمی است که قوم، در بادیٔ‌النظر و به سبیل مسامحه، نموده‌اند، و بعد از اقامت برهان بر عینیّتِ وجود تحقیق أمر ظاهر می‌شود، و این مسامحه مثل مسامحه‌ای است که قوم نموده‌اند در تقسیم «کم متّصل» به «زمان» و سایر اقسام، زیرا که مقتضای عدّ زمان، از أقسام کم که فرد عرض است که از أقسام موجود خارجی یا ممکن‌الوجود خارجی است، بودن زمان است ممکن‌الوجود فی‌الخارج یا موجود فی‌الخارج. و بعد از تحقیق و إقامت برهان ظاهر می‌شود که زمان ممتد امری است اعتباری، مرتسم در خیال و ممتنع‌الوجود فی‌الخارج، إلی غیر ذلک من النظائر. و پوشیده نیست که تقسیمی که ما اختیار کردیم از ورود این اعتراض سالم، و از تجشّم این جواب مستغنی است.

فصل دوّم

در إبطال اولویّت ذاتیّه

بدان ایّدک الله که آنچه از تقسیم بیرون آمد این است که: ممکن‌الوجود لذاته شيء است که ذات بذاته او اقتضای هیچ‌یک از وجود و عدم نکند، یا ذاتی که إباء از هیچ‌یک از وجود و عدم نداشته باشد. و آنچه موقوف علیهِ تتمیم براهین إثبات واجب است و در تعریف ممکن مشهور گردیده که او «ماهیّتی است که وجود و عدم نظر به‌ذات او مساوی باشد» نه نفس معنی خارج از تقسیم است و نه لازم مساوی او بلکه اخص از او است، زیرا که به‌حسب عقل محتمل است که ماهیّتی که اقتضای هیچ‌یک از وجود و عدم بر سبیل وجوب نکند یا إبایی از هیچکدام نداشته باشد، أحد طرفین، مثل وجود، نظر به‌او، أولیٰ از طرف دیگر، مثل عدم، باشد، و این أولویّت مقتضای ذات ممکن باشد و به‌سرحدّ وجوب نرسیده باشد، و در وجود ممکن و دفع ترجّح بلامرجّح که بالبدیهه محال است همین أولویّت کافی بوده باشد، و ممکن محتاج به‌مرجّح خارج از ذات خود نبوده باشد.

و مخفی نیست که تا این احتمال باطل نشود طرق إثبات واجب منسدّ خواهد بود، پس تتمیم براهین إثبات واجب موقوف بر نفی این احتمال است.

و ظاهر آن است که کلام قدمای حکما، که در این مقام از نفی این احتمال خالی است، از این جهت است که نفی اورا بدیهی می‌دانند، چه بعید است که ایشان فرق میان معنی خارج از تقسیم و معنیِ مقصودِ در استدلال ننموده باشند. لیکن حقّ آن است که نفی این احتمال از أخفای نظریّات است و محتاج برهان.

[وجوه و دلائل پنجگانه ابطال اولویت]

و متأخرین بر نفی این احتمال به‌چندوجه استدلال نموده‌اند، و ما از آن‌جمله پنج‌وجه که أوثق آن‌وجوه است ایراد می‌کنیم:

[وجه اول از وجوه و دلائل ابطال اولویّت]

وجه اوّل: آنکه اگر ذات ممکن اقتضای رجحان بر نحو مذکور کند و بههمین رجحان موجود شود حال از دو بیرون نخواهد بود: یا آنکه نسبت این رجحانِ عدم نظر به‌ذات او ممتنع خواهد بود، پس وجود نظر به‌ذات او واجب، وما فرضناه ممکناً واجب‌الوجود لذاته، وما فرضناه رجحاناً وجوب خواهد بود، و این خلاف فرض است؛ و یا آنکه با وجود این رجحان عدم که طرف مرجوح است نظر به‌ذات او ممکن خواهد بود به‌وقوع سببی که مرجّح عدم باشد. و چون این دو رجحان باهم منافات دارد بالبدیهه، پس تحقق رجحان وجود موقوف خواهد بود بر عدم سبب مرجّح عدم، پس در رجحان مزبور محض ذات ممکن کافی نخواهد بود، و رجحان مذکور ذاتی نخواهد بود. و همچنین در تحقق وجود ممکن نفس ذات ممکن یا رجحان کافی نخواهد بود، بلکه تحقق وجود ممکن محتاج خواهد بود به‌امری خارج از ذات ممکن که او عدم سبب مُرجّح عدم باشد. وأیضاً وقوع سبب مُرجّح عدم مستلزم زوال رجحان وجود است، پس زوال رجحان وجود ممکن نظر به‌ذات ممکن ممکن خواهد بود، وحینئذٍ رجحان وجود ذاتی نخواهد بود، چه ما بالذّات نظر به‌ذات ممکن‌الزّوال نیست، و توالی همه خلاف فرضند و باطل.

و بر این دلیل اعتراض نموده‌اند از چند وجه:

اوّل آنکه اختیار شقّ تردید می‌کنیم، ولانسلّم که حینئذٍ لازم آید کون‌الممکن واجباً بـالذّات، زیـرا کـه تـعریف واجب‌الوجود که از تقسیم بیرون آمد این است که او شیئی است که وجود نظر به‌نفس ذات او مع قطع‌النّظر عن الغیر واجب باشد. و اینجا لازم می‌آید که وجود واجب باشد به‌مدخلیّت رجحان نه با قطع نظر از غیر.

و سقوط این اعتراض واضح است، زیرا که مراد از غیر اجنبی است که مستند بـه‌ذات نـباشد. و شکی نـیست کـه رجحان مذکور مستند به‌نفس ذات ممکن است، پس اجنبی به‌معنی مذکور نیست، پس منافاتی با وجوب بالّذات ندارد.

دوّم آنکه اختیار شقّ ثانی می‌کنیم و می‌گوییم که شاید سبب جانب مرجوح امری باشد ممتنع بالّذات، مثل عدم عقل اوّل که ممکن نظر به‌ذات عقل است، و سبب او عدم واجب‌الوجود است که عدمی است مـمتنع بـالذات. پس مـعلول او مـمکن نفس‌الامری نخواهد بود، وحینئذٍ جواز زوال رجحان وجود به‌حسب نفس‌الامر که تالی بود لازم نمی‌آید.

و این اعتراض در غایت وهن است، زیرا که هرگاه طرف مرجوح نظر به‌ذات ممکن مـمکن بـوده بـاشد اورا لامـحاله سببی خواهد بود، و آن سبب خواه ممکن باشد و خواه ممتنع که حینئذٍ اولویّت طرف راجح موقوف خـواهد بـود بـر عدم سبب مذکور. وایضاً چون طرف مرجوح نظر به‌ذات ممکن ممکن است، پس سبب او نیز نظر به‌ذات ممکن ممکن خواهد بـود هرچند آن سبب ممتنع بالّذات باشد، وحینئذٍ زوال رجحان وجود نظر به‌ذات ممکن جایز خواهد بود. پس به‌هر دو وجه لازم می‌آیـد کـه رجحان وجود ذاتی نباشد، و این خلاف فرض است، وممتنع بودن سبب مذکور قدحی در لزوم لازمینِ مذکورین ندارد.

و مناقشه‌ای که بر این جواب کرده‌اند که «این جواب تسلیم اعتراض و جواب به‌تـغییر دلیل است، زیـرا کـه حـاصل اعتراض منع لزوم جواز رجحان راجح، یعنی امکان نفس‌الامری مرجوحیّت طرف راجح است بـه‌ایـن سند کـه تـحقّق سبب طرف مرجوح مستلزم راجحیّت طرف مرجوح است. و چون ممکن است که آن سبب امر ممتنع بالذاتی باشد، و بر ایـن تـقدیر راجحیّت طرف مرجوح ممتنع نفس‌الامری خواهد بود. و همچنین لازم مساوی او که مـرجوحیّت طـرف راجـح، بـلکه زوال رجحان طرف راجح است. پس امکان نفس‌الامری زوال رجحان ذاتی که محذور دلیل است لازم نمی‌آید، و مـجیب نـه ابـطال سند نموده و نه اثبات مقدّمهٔ ممنوعه، بلکه محذور دیگر لازم آورد که توقّف رجحان طرف راجح بـر عدم سبب طـرف مـرجوح باشد. و این دلیل دیگر است مغایر ما اورد علیه‌الایراد».

ظاهرالدفع است، زیرا که از تقریر ما ظاهر شد که جواز زوال رجحان راجح نظر به‌ذات ممکن و احتیاج رجحان راجح به‌سبب خارج از ذات ممکن دو تالی‌اند در قوهٔ متلازمین که هردو مستلزم خلاف فرض‌اند، و مـنع مـعترض مـتوجّه لزوم ایـن محذورین است و آنچه مناقش اورا مفسده و محذور دلیل پنداشته و اعتراض مذکور را بـر مـنع او حمل نـموده اصلاً مـقصود مستدلّ نیست. و اگر حاصل اعتراض منع او بوده باشد منع مالم یدّعه المستدل خواهد بود، زیرا کـه لزوم امکان نـفس‌الامـری مرجوحیّت راجح اصلاً موقوف علیه تمامیّت دلیل نیست تا مستدلّ اورا دعوی کند. پس صاحب مـناقشه در نـقد حـاصل دلیل غلط نموده، لهذا اعتراض مذکور را غیر مندفع به‌جواب، و جواب را جواب به‌تغییر دلیل پنداشته.

یک چیز در مقام باقی ماند و آن آنست که سبب طرف مرجوح که عدم باشد مانع تـحقّق رجحـان وجـود است. و قـوم تصریح کرده‌اند که هرگاه مانع از وجود معلول امر ممتنع بالذاتی باشد، مانند وجود عقل اوّل که تحقق مـانع او مـمتنع است، آن معلول توقف بر عدم مانع نخواهد داشت، و لهذا واجب‌الوجود به‌تنهایی مستقل در علیّت عقل اوّل است پس هرگاه فرض کنیم که سبب طرف مرجوح ممتنع است رجحان طرف راجح موقوف بر عدم آن سبب نخواهد بود. پس لازم نمی‌آید احتیاج اولویّت به‌امری خارج از ذات.

و جواب این ایراد آن است که گفته شود که فرق است میان امتناع مانعیّت، چنانکه در مثال عقـل اوّل، و امـتناع وجـود امر موصوف به‌منع، چنانکه در امتناع سکون فلک که مانع از تحقق زمان است. زیرا که چون ثابت شده که عقل اوّل صادر اوّل از واجب‌الوجود است. پس تصوّر نمی‌توان کرد که امری موصوف باشد به‌منع از وجود او، و الاّ لازم آید که صادر اوّل آن امـر باشد، نه مافرضناه اوّلاً، و این به‌خلاف صورت سکون فلک است، چه اتّصاف سکون به‌منع از وجـود زمـان استحـاله نـدارد، بلکه نفس وجود سکون که امر موصوف به‌منع است استحاله دارد. پس در صورت اولی معلول تـوقفی بـر عدم مـانع نـدارد، به‌خلاف صورت ثانیه. وما نحن فیه از قبیل ثانیه است، زیرا که به‌دلیل ثابت شد که سبب طرف مرجوح مانع از رجحان طـرف

راجح است. پس ما نحن فیه از باب امتناع مانع است، نه امتناع مانعیّت.

گفته نشود که چون اتّصاف مستدعی ثبوت موصوف است، و مفروض در صورت ثانیه وما نحن فیه این است که موصوف ممتنع است، پس اتصاف یعنی مانعیّت نیز ممتنع خواهد بود.

از برای آنکه می‌گوییم اگرچه مانعیّت در هردو صورت ممتنع است، امّا در صورت اوّل امتناع بالّذات دارد، و در ثانیه امتناع بالغیر، و همین‌قدر در ما نحن بصدده کافی است.

گفته نشود که مانعی از وجود عقل اوّل نیز متصوّر است که عدم واجب بالّذات باشد بدون لزوم محذور مذکور، غایةالأمر آنکه عدم واجب ممتنع است. پس ذات مانع ممتنع است، نه اصل مانعیّت.

از برای آنکه می‌گوییم از آنچه ذکر کردی توقّف وجود عقل اوّل بر عدم عدم واجب، که عین یا لازم مساوی وجود واجب است، لازم می‌آید. پس امری دیگر کهٔ عدم مانع باشد منضم به‌علّت فاعلیّه نشده به‌خلاف صورت سکون و مانحن فیه.

پس اگر بگویی تو که اگر غیر عدم واجب سببی دیگر از برای عدم عقل اول می‌بود هر آینه مانع از وجود عقل اول می‌بود البّته. پس وجود عقل اول که به‌حسب نفس‌الامر واجب است لامحالة توقف بر عدم سبب مفروض خواهد داشت، و آن عدم نفس وجود واجب نیست.

می‌گوییم: چون فرض امر مذکور فرض محالی است، زیرا که به‌زعم حکما وجود واجب ملزوم وجود عقل اول است، پس عدم تأثیر واجب در وجود عقل اول و انفکاک وجود او از وجود واجب به‌سبب امر خارج محال است. پس جایز است که فرض امر مزبور مستلزم محال دیگر، که عدم مانعیّت او از تأثیر است، بوده باشد؛ غایت‌الأمر آنکه بر این تقدیر محال لازم آید وجود و عدم عقل اول معاً، لیکن چون امر مزبور مانع از وجود عقل نیست، پس وجود عقل توقفی بر عدم او ندارد. و این به‌خلاف ما نخن فیه است، زیرا که چون مفروض این است که، مّا فُرِضَ رجحان وجود، رجحانش به‌مرتبهٔ وجوب نرسیده و بر امکان باقی است، پس انفکاک وجود راجح از ذات او ممتنع نیست، فکذٰلک انفکاک رجحان کافی در وجود نیز از ذات او ممتنع نخواهد بود.

وجه سوّم از وجوه اعتراض: آنکه منافاتی نیست میان رجحان وجود به‌سبب نفس ذات و رجحان عدم به‌سبب مرجح، زیرا که از جمله و حدات معتبره در تناقض وحدت اضافه است که در اینجا منتفی است، زیرا که علّت رجحان مرجوح که عدم باشد وقوع سبب عدم است و علّت رجحان راجح که وجود باشد نفس ذات ممکن است.

و جواب از این اعتراض گفته‌اند که هر اختلاف اضافه موجب رفع تناقض نیست، و آنچه رافع تناقض است اختلاف اضافه است که به‌سوی غیر علّت باشد. و آنچه منطقیین ذکر کرده‌اند در شروط تناقض، که وحدت اضافه مطلقا شرط تحقق تناقض است، محمول است بر آنکه شرط لزوم و کلیّت تناقض وحدت اضافه است علی‌سبیل الاطلاق، نه شرط تحقق اصل تناقض، تا لازم آید آنکه بدون او تناقض بالکلیّه و در جمیع موارد مرتفع شود، یا کلام ایشان مخصوص به‌ماعدای اضافه به‌علّت است، چه بدیهی است که اجتماع وجود و عدم زید در آن واحد محال است هر چند به‌دو سبب باشد.

و این جواب هر چند خالی از تأملی نیست چنانکه بر فَطِنْ ظاهر است، لیکن حق آن است که رجحان وجود منافی رجحان عدم است بالبدیهه، خواه این رجحانین ناشی از دو سبب باشد و خواه از یک سبب، و خواه منافات بین الرّجحانین عاید به‌تناقض مصطلحٌ به شود یا نه.

بلی این اعتراض قویّ می‌گردد اگر به‌این نحو تقریر شود که اگر اولوّیت وجود مقتضای ذات ممکن بود علی‌سبیل الوجوب هر آینه منافات او با رجحان عدم بیّن می‌بود، لیکن محتمل است که، چنانکه وجود اولیٰ نظر به‌ذات ممکن است، این اولوّیت نیز اولیٰ نظر به‌ذات او بوده باشد، و اولوّیت اولوّیت نیز به‌همین منوال مقتضای ذات است، وهکذا إلی مالا نهایة له. و چنین اولویّتی که به‌این نحو مقتضای ذات باشد منافات او با اولویّت طرف مقابل او بدیهی نیست. پس در حین تحقق سبب طرف مرجوح هم رجحان عدم تحقّق دارد و هم رجحان وجود. و چون رجحان عدم به‌سبب وجود وجوب دارد مؤثّر است، و عدم واقع است. و در این هنگام چون رجحان وجود غیر واجب است تأثیری ندارد و وجود بر این تقدیر حصول ندارد، و در حین تحقق عدم سبب طرف مرجوح که عدم است رجحان عدم تحقق ندارد، و رجحان وجود به‌تنهایی تحقق دارد و تأثیر در

وجود دارد، هر چند که این رجحان ضعیف و اقتضای ذات مر او را علی سبیل الرّجحان بوده باشد، زیرا که ضعف او حینئذٍ منجبر است به‌خلوّ از معارض که رجحان عدم باشد.

و جواب از این تقریر به‌این نحو می‌توان گفت که چون بر تقدیر وقوع سبب مرجّح عدم، عدم متحقّق است دون الوجود، و بر تقدیر عدم سبب مذکور وجود تحقق دارد، پس تأثیر رجحان وجود مشروط به‌عدم سبب مرجح طرف مرجوح است، و در رجحان وجود حینئذ هر چند نفس ذات ممکن کافی است، لیکن رجحان مذکور کافی در وجود ممکن نیست، و قایل شدن به‌اینکه وجود ملزوم عدم سبب مرجوح است بی‌آنکه توقفی بر او داشته باشد، و تأثیر رجحان وجود اصلاً مشروط به‌این عدم نیست بعید از انصاف بلکه مخالف بدیهه است.

وجه چهارم از وجوه اعتراض: آنکه استحاله زوال رجحان وجود از ذات بالنّظر اِالی الذّات مسلّم می‌بود اگر اقتضای ذات مر رجحان مزبور را بر سبیل وجوب می‌بود و تو دانستی که محتمل است که اقتضای ذات ممکن از برای رجحان وجود علی‌سبیل الرجحان و از برای رجحان رجحان نیز علی‌سبیل‌الّرجحان بوده باشد و هگذا الی مالا نهایة له. و امتناع تخلف مقتضای ذات از ذات مطلقا ممنوع است، بلکه امتناع تخلف مزبور مسلم است اگر اقتضا علی سبیل الوجوب باشد.

و جواب از این اعتراض منحصر است در اینکه در تتمیم این دلیلِ قومِ تشبّث جوییم به‌آنچه در تقریر دلیل پنجم که از خواص این رساله است ثابت خواهد شد که ترتّب رجحانات غیر متناهیه بر وجه مزبور ممتنع است بلکه لامحاله رجحان وجود مقتضای ذات خواهد بود وجوباً، یا آنکه سلسلهٔ رجحانات منتهی می‌شود به‌رجحانی که مقتضای ذات علی سبیل الوجوب باشد، فانتظر.

وجه پنجم از وجوه اعتراض: اینست که آنچه به‌کار اتمام براهین اثبات واجب الوجود بالّذات می‌آید اثبات اینست که ممکن در وجود محتاج است به‌مؤثّر موجودی غیر ذات خود، و از این دلیل بعد از عنایت و تتمیم و ترسیمی که در جواب کردی همین قدر رسید که ممکن موجود به‌نفس ذات نمی‌تواند شد، بلکه در وجود محتاج به‌امری است که خارج از ذات او است که عبارت از عدم سبب طرف مرجوح بوده باشد.

و از این وجه به‌این نحو جواب می‌گوییم که چون ثابت شد احتیاج ممکن در موجودّیت به‌امری عدمی مغایر ذات او و بدیههٔ عقل قاضی است به‌اینکه هر محتاج به‌غیر فی‌الجمله محتاج به‌فاعل موجدی هست. پس مطلوب حاصل می‌شود به‌معونهٔ مقدمهٔ بدیهیّهٔ مذکور، که بر تقدیر ثبوت تساوی طرفین ممکن نیز در تتمیم دلیل اثبات واجب لابّد است از تمسک به‌او، زیرا که استحاله ترجح بلا مرجح مفید همین‌قدر بیش نیست که ترجّح وجود ممکن بر عدم مرجحی لابّد است. و امّا آنکه مرجّح مذکور باید امر موجودی باشد به‌مجرّد استحاله ترجح للامرجح ثابت نمی‌شود، بلکه لابد است در اثبات او از تشبث به‌مقدمه مذکوره: و قضاءً بما یعطیه تلک المقدمّة حکما تجویز ننموده‌اند که علّت تامه بسیطه امر موجود ممکن عدم مانع وحده یا مُعَد وحده و اشباه این دو بوده باشد و تجویز نموده‌اند که فاعل مستقل به‌تنهایی بوده باشد

[وجه دوم از دلائل ابطال اولویّت]

وجه دوّم از دلایل ابطال اولویّت: آنست که اگر نظر به‌ذات ممکن با وجود رجحان هذا الّطرف جایز نیست وقوع طرف مرجوح لازم می‌آید که واجب باشد، هذا خلف. و اگر جایز است نظر به‌ذات او با رجحان وقوع طرف مرجوح جایز خواهد بود نظر به‌ذات او رجحان طرف مرجوح، زیرا که وقوع شیء منفک از رجحان آن شیء نمی‌باشد و لازم باطل است، از برای منافات این جواز با مقتضایٰ ذات ممکن که رجحان طرف راجح است. فالملزوم مثله.

و بر تو پوشیده نیست که این دلیل دلیل علی‌حده نیست، بلکه اختصار همان دلیل اول است. زیرا که اگر گفته شود که مستدل چه اراده کرده به‌جواز رجحان مرجوح نظر به‌ذات، اگر مراد او جواز رجحان مرجوح است بلاسبب می‌گوییم لزوم او ممنوع است و سند ظاهر، و اگر مراد جواز رجحان مرجوح است به‌وقوع سبب طرف مرجوح می‌گوییم لزوم او مسلم است و محذوری ندارد. زیرا که رجحان احد طرفین به‌سبب خارج از ذات منافات با رجحان طرف مقابل او به‌سبب ذات ندارد. هر آینه مستدل را در تتمیم این دلیل و دفع این اعتراض به‌غیر تشبّث به‌مقدماتی که در دلیل اول مذکور شد چاره نخواهد بود. پس حاصل این دلیل راجع می‌شود به‌دلیل اول.

[وجه سوم از ادلۀ ابطال اولویّت]

وجه سوّم از ادله: آن است که اگر ممکن اقتضای راجحیّت احد طرفین کند هر آینه اقتضای مرجوحیّت طرف دیگر خواهد کرد ضرورةً، و مرجوحیّت طرف دیگر مستلزم امتناع آن طرف است از برای امتناع ترجّح مرجوح، و امتناع طرف مرجوح مستلزم وجوب طرف راجح است. پس ما فرضناه رجحاناً وجوب و ما فرضناه ممکناً واجب خواهد بود، هذا خلف.

و بر این دلیل وارد می‌آید که اگر مراد مستدل از امتناع ترجّح مرجوح امتناع ترجّح بنفسه و من غیر سبب است. می‌گوییم مسلم است و نفعی ندارد کمالا یخفی. و اگر مراد از امتناع ترجّح مرجوح است مطلقاً حتی به‌وقوع سبب مرجّح می‌گوییم ممنوع است، از برای آنکه دانستی که محتمل است که نظر به‌ذات ممکن جایز باشد وقوع طرف مرجوح سبب ترجّح آن طرف. و این جواز منافاتی با آنچه مقتضای ذات ممکن است ندارد. و در دفع این اعتراض و تتمیم این دلیل مستدل محتاج است به‌تمسک به‌مقدماتی که در دلیل اول گذشت. پس این دلیل نیز برمی‌گردد به‌اختصار دلیل اول.

و ایضاً بر این دلیل وارد می‌آید منع مقدّمۀ قائله به‌اینکه هرگاه ذات اقتضای راجحیّت طرفی کند اقتضای مرجوحیّت طرف دیگر خواهد کرد، زیرا که راجحیّت احدطرفین مضایف مرجوحیّت طرف دیگر است، و متضایفین معیّت در وجود دارند، و لزوم تأخر مامَعَ المتأخّر از مافُرِضَ مُتقدماً ممنوع است.

[وجه چهارم از ادلۀ ابطال اولویّت]

وجه چهارم از ادّله: آنکه چون مفروض اینست که رجحان مذکور به‌حدّ وجوب نرسیده، و با تحقق او وقوع طرف مرجوع نظر به‌ذات ممکن است. پس فرض می‌کنیم با تحقق این رجحان وجود ممکن تازةً و عدم او تارةً اخری. و می‌گوییم که اگر وجود ممکن به‌محض رجحان متحقق در حال عدم باشد بی‌انضمام امری دیگر لازم می‌آید ترجح احد متساویین بر دیگری بلامرجّح، و این محال است به‌بدیهۀ عقول. و اگر وجود به‌محض رجحان موجود حال عدم نیست بلکه به‌انضمام امری دیگر است که در حال وجود هست و در حال عدم نیست، پس رجحان مذکور کافی در وجود ممکن نخواهد بود، و وجود ممکن محتاج خواهد بود به‌امری دیگر خارج از ذات و رجحان مزبور. هذا خلف. و عن قریب بر این دلیل حرف زده خواهد شد.

[وجه پنجم از ادلۀ اولویّت]

وجه پنجم از ادّله: دلیلی است که از خواص این رساله و از مخترعات قریحۀ قاصرۀ مؤلف است، و آن آنست که چون فرض کردی که ذات ممکن مقتضی رجحان وجود است و به‌مجرّد همین رجحان موجود است می‌گوییم که اقتضای ممکن مر این رجحان را یا بر سبیل وجوب است، یا بر سبیل رجحان.

و علی الأوّل می‌گوییم که رجحان وجودی که مقتضای ذات علی‌سبیل الوجوب باشد منافات او با رجحان عدم بدیهی است، پس وقوع طرف مرجوح حینئذ نظر به‌ذات ممتنع است مطلقاً. امّا وقوع طرف مرجوح بنفسه و بدون سبب پس امتناع آن بیّن است. و امّا وقوع او به‌وقوع سبب او پس از برای آنکه اگر وقوع مرجوح به‌وقوع سبب او نظر به‌ذات ممکن جایز باشد نظر به‌ذات او جایز خواهد بود رجحان مرجوح بنابر آنکه وقوع منفک از رجحان نمی‌شود، و رجحان مرجوح منافی رجحان راجح است که مقتضای علی‌سبیل الوجوب ذات ممکن است. پس جواز وقوع مرجوح و حصول رجحان او نظر به‌ذات ممکن مستلزم احد امرین است، یا جواز زوال رجحان که مقتضای ذات است از ذات یا جواز اجتماع متنافیین نظر به‌ذات، والتالی بقسمیه باطل فکذا المقدّم. و هرگاه وقوع طرف مرجوح نظر به‌ذات ممتنع باشد پس وقوع راجح نظر به‌ذات واجب است، پس أولویّت مفروضه منتهی به‌حدّ وجوب و آنچه فرض إمکان او نموده‌ایم واجب خواهد بود. و هذا خلف.

و علی الثانی نقل کلام می‌کنیم به‌اقتضای ذات ممکن از برای رجحان رجحان، و رجحان رجحان رجحان، پس یا سلسلۀ رجحانات منتهی می‌شود به‌رجحانی که مقتضای ذات علی سبیل الوجوب باشد، و حینئذ عود می‌کند مفسدۀ شقّ اوّل، و یا منتهی نمی‌شود، و حینئذ لازم می‌آید ترتّب رجحانات غیر متناهیه که رجحان و رجحان رجحان و رجحان رجحان رجحان بوده باشد، و هلّم جرّاً إلی غیر النّهایة.

و حینئذ می‌گوییم شکی نیست که راجحیّت وجود متصور نیست الاّ به‌مرجوحیّت جمیع أنحاء عدم، و چون شیء از این رجحانات غیر متناهیه مقتضای ذات علی سبیل الوجوب نیست، پس انتفاء جمیع این رجحانات رأساً ممکن است، هم نظر

به‌ذات ممکن و هم نظر به‌نفس‌الأمر، و هر چند عدم ممکن مفروض با تحقق این رجحانات مرجوح به‌این رجحانات است امّا به‌یک نحو دیگر عدم ممکن که عدم او به‌انتفای جمیع رجحانات بوده باشد ممکن ذاتی و نفس الأمری است، و متصور نیست که مرجوحیّت این نحو عدم به شیء از این رجحانات بوده باشد، زیرا که در این نحو عدم همهٔ رجحانات منتفی بالمره‌اند و تأثیر أمر منتفی رأساً یا شیئی از أجزاء او در حصول مرجوحیّت غیر، خلاف بدیهه است. پس معلوم شد که به این رجحانات غیر متناهیه جمیع أنحاء عدم ممکن مرجوح نگردیده، پس به‌این رجحانات وجود ممکن راجح نشده، پس ما فرضناه راجحاً یعنی وجود ممکن راجح نخواهد بود، هذا خلف.

و چون ثابت شد که وقوع وجود متصور نیست إلاّ بعد رجحانه، و ذات ممکن با رجحانات مفروضه و نحو مذکور مفید رجحان وجود ممکن مفروض با تحقق این رجحانات مرجوح این رجحانات است و کافی در موجودّیت او نیستند. لا محاله ذات ممکن متساوی الطرفین و هر یک از وجود و عدم او محتاج به‌علّت خارجه از ذات و مایستندُ إلی الذات خواهد بود، و هو المطلوب.

و **نقضی** که بر بعض ادّلهٔ مذکوره در این مقام ایراد کرده‌اند به‌این نحو که: «اگر آن بعض از ادّله تمام باشد لازم می‌آید که طرفین ممکن نظر به‌ذات او متساوی نباشد، زیرا که اگر متساوی باشد لازم می‌آید امتناع وقوع هر یک از طرفین، امّا بی‌سبب مرجّح پس از برای امتناع ترجّح بلامرجّح، و امّا به‌سبب مرجّح پس از برای آنکه چون وقوع منفک از رجحان نمی‌شود و ذات ممکن مقتضی تساوی طرفین است. پس اگر جایز باشد وقوع أحد طرفین نظر به‌ذات لازم می‌آید جواز زوال مقتضای ذات نظر به‌همان ذات یا جواز اجتماع متنافیین نظر به‌ذات، و تالی به‌هر دو قسم باطل است».

مندفع است، نه به‌آنچه بعضی گفته‌اند که «معنی تساوی عدم اقتضای ذات ممکن است احدی از طرفین را، یا عدم إبای او از عروض هر یک از آنها. پس ذات ممکن مقتضی تساوی نیست، بلکه لامقتضی وجود و عدم است، به‌خلاف أولویّت ذاتیه، زیرا که مفروض در او اقتضای ذات است مر رجحان وجود را»، از برای آنکه این جواب مدفوع است، چه در محل خود ثابت شده که هر یک از مواد ثلاث ماهیّت است، و لامحاله ماهیّت مقتضی لازم خود است، پس ذاتِ ممکن مقتضی تساوی طرفین که به‌دلیل مبیّن شد که او معنی إمکان است خواهد بود». بلکه از برای آنکه می‌گوییم که تساوی طرفین به‌حسب نفس‌الأمر محال است، زیرا که مستلزم ارتفاع نقیضین است، بلکه ممکن دائماً یا راجح الوجود است به‌حسب نفس‌الأمر به‌سبب وقوع علّت وجود و حینئذ موجود است، و یا راجح العدم است به‌حسب نفس‌الأمر به‌سبب عدم علّت وجود و حینئذ معدوم است. و ظاهر است که ذات ممکن مقتضی تساوی نفس الأمری که محال با لذات است نمی‌تواند بوُد، وإلاّ لازم می‌آید یا وقوع محال یا تخلّف مقتضای ذات از وی، و جز این نیست که تساوی طرفینی که ذات ممکن او را اقتضا می‌کند تساوی نظر به‌ذات است نه نظر به‌نفس‌الأمر و وقوع و رجحان أحد طرفین منافاتی با تساوی به‌این معنی ندارد، بلکه با وجود علّت وجود مثلاً رجحان نفس‌الأمری وجود حاصل است، و تساوی نظر به‌ذات با او باقی و مجتمع است، پس محذوری از وقوع أحد طرفین لازم نمی‌آید، چنانچه ناقض توّهم کرد. و این به‌خلاف أولویّت ذاتیّه است، زیرا که مفروض در او اقتضای ماهیّت ممکن است مررجحان وجود نفس‌الأمری را که کافی در موجودیّت او بوده باشد، و چنین رجحان البته نفس‌الأمری می‌باشد، نه محض رجحان نظر به‌ذات کمافی التساوی، پس فرق ظاهر شد.

فصل سوم

در بیان آنکه ممکن تا به‌سبب علّت واجب نشود موجود نمی‌شود

و این مطلب إبطال أولویّت غیری است، چنانکه مطلب فصل سابق إبطال أولویّت ذاتی بود. و جامع کلا المطلبین است قول حکما: «الشیء مالم یَجِب لم یُوجَد».

و دلیل قوم بر این مقدمه اینست که اگر ممکن بدون آنکه وجود او واجب بالغیر شود موجود گردد حال از دو بیرون نخواهد بود: یا وجود او راجح به‌سبب علّت وجود شده یا نه. اگر راجح نشده ــ و دانستی که وجود و عدم نظر به‌ذات متساوی است ــ پس لازم می‌آید ترجّح أحد متساویین بر دیگری بلامرجّح؛ و اگر راجح شده: پس اگر رجحان به‌حدّ وجوب رسیده

لازم می‌آید خلاف فرض، و اگر به‌حدّ وجوب نرسیده پس با وجود این رجحان ممکن خواهد بود وقوع کلّ واحد از وجود و عدم ممکن.

پس فرض می‌کنیم، با بقای رجحان مذکور، وقوع وجود تارةً و وقوع عدم تارةً اخری، و می‌گوییم: آیا در حال وجود، موجودیّت ممکن به‌مجرّد همان رجحان است که در حال عدم تحقق دارد بی‌انضمام أمری دیگر یا به‌انضمام أمری دیگر است؟ و علی الأول لازم می‌آید ترجّح بلامرجّح، و علی الثانی عدم کفایت رجحان در موجودیّت ممکن، و این خلاف فرض است.

و أیضاً نقل کلام می‌کنیم به‌آن أمر زاید منضم و می‌گوییم: اگر به‌سبب او رجحان به‌مرتبه وجوب می‌رسد لزوم خلاف فرض عود می‌کند، و اگر نمی‌رسد و ممکن است با انضمام او وقوع کلّ واحد از وجود و عدم، پس فرض می‌کنیم، با بقای آن أمر وقوع وجود تارةً و وقوع عدم تارةً اخری، و کلام را اجرا می‌کنیم تا لازم آید یا ترجّح بلامرجّح یا احتیاج به‌أمر ثانی و نقل کلام به‌ثانی می‌کنیم تا لازم آید أمری ثالث، و هَلُمَّ جَرّاً، تا لازم آید ذهاب سلسلهٔ مرجحّات إلی غیر النهایة، و آن مستلزم تسلسل محال است.

و اعتراض کرده‌اند بر این دلیل به‌دو وجه:

وجه اول آنکه شاید ممکنی که به‌محض رجحان موجود است ماهیّتی باشد که عدم بعد از وجود و عکس او نظر به‌ذات او جایز نباشد، هر چند بالذات ممکن باشد عدم او بالمرّه و رأساً، چنانکه در زمان می‌گویند که عدم رأسی او جایز، و عدم بعد از وجود او و بالعکس ممتنع نظر به‌ذات او است، وإلاّ لازم می‌آید وجود او در حال عدم او — و این اجتماع نقیضین است — و حینئذ فرض وجود تارةً و عدم أُخریٰ در ممکن مفروض محال خواهد بود، و محال لازم در دلیل شاید ناشی از فرض این محال باشد، نه از فرض کفایت رجحان غیری.

و جواب از این وجه می‌توان گفت به‌این نحو که چون رجحان به‌حدّ وجوب نرسیده و با تحقق او وقوع عدم ممکن است فرض می‌کنیم که ممکن مفروض در همان زمان وجود بدلاً عن‌الوجود معدوم است، و می‌گوییم که وجود واقع آیا محض همان رجحان است که اگر ممکن معدوم می‌بود به‌جای موجود بودن هر آینه آن رجحان متحقق می‌بود یا به‌انضمام أمر دیگر است که مضاف به‌رجحان مذکور شده باشد در حال وجود، و کلام را إجرا می‌کنیم، تا آخر دلیل. پس آنچه بعضی فضلا گفته که: «چون حینئذ واقع همان وجود راجح است احتیاج نمی‌افتد إلاّ به‌مرجّح اول و بس، و وجود مرجّحات غیر متناهیه لازم نمی‌آید» کلامی است خالی از تحصیل، بلکه به‌تأمّل ظاهر می‌شود که معنی محصّلی ندارد.

وجه دوّم آنکه وقوع مرجّحات مذکوره بنابر وقوع تقدیرات مذکوره است، و اجتماع این تقدیرات با هم ممتنع است، بلکه واقع یکی از این تقدیرات است، پس مرجّح واحد کافی است.

و دفع این اعتراض به این نحو ممکن است که گفته شود: هر یک از این تقدیرات ممکن نفس‌الأمر بنابر فرض عدم انتهای رجحان بر حدّ وجوب و خلوّ هر یک از این تقدیرات از مرجّح زاید نباشد بر ما فرض فی‌حال العدم مستلزم ترجّح بلامرجّح است. پس اگر در یکی از این تقدیرات مرجّح زاید نباشد لازم می‌آید إمکان محال، که محال است مانند وقوع او. پس لامحاله این مرجّحات همه در حال وجود مجتمع خواهند بود و لازم می‌آید تسلسل محال.

فصل چهارم

در بیان آنکه ممکن الوجود در بقا محتاج به‌مؤثر است

یعنی ممتنع است که ممکن بعد از انعدام عِلّتِ وجود مطلقا باقی بماند و خلاصهٔ دلیل بر این مطلب اینست که إمکانْ علّتِ احتیاج به‌مؤثر است، و لازم ماهیّت ممکن است. و هرگاه این دو مقدّمه ثابت باشد پس بقای ممکن بعد از انعدام علّت ممتنع خواهد بود، پس باید که بر هر یک از مقدّمات ثلاث به‌سبیل بسط تکلّم نماییم.

أمّا مقدّمه أُولیٰ [امکان علّتِ احتیاج به‌مؤثّر است]

پس او مذهب حکما است، و مخالف ایشان در این قول دو طایفه انداز متکلّمین، که أحدهما علّت احتیاج به‌مؤثر را حدوث می‌دانند، وطایفهٔ دیگر مجموع إمکان و حدوث. و أثر خلاف ظاهر می‌شود در فرض وجود ممکن قدیم. پس حکما

تجویز وجود او می‌نمایند، و او را محتاج به‌مؤثّر می‌دانند، و دو طایفهٔ دیگر تجویز وجود نمی‌نمایند، و هر قدیم را مستغنی از مؤثّر می‌دانند، و لهذا فلاسفه را، در قول به‌قِدَم مفارقات و کُرات بسائط و ماهیّات نوعیّهٔ مرکّبات، تکفیر می‌نمایند. زیرا که قول به‌قدیم دیگر غیر صانع عالم، بنابر اصل مذکور، مستلزم تعدّد واجب‌الوجود است. و همین معنی مراد ایشان است در هر جا که لفظ تعدّد قدما را اطلاق می‌کنند، چنانکه می‌گویند که صفتی زاید بر ذات واجب الوجود قائم به‌او بوده باشد، چنانکه مذهب اشاعره است، لازم می‌آید تعدّد قدما. إلی غیر ذلک من‌المواضع.

و دلیل بر این مقدّمه

أمّا به‌طریق برهان پس او آن است که چون ثابت شد، به‌بطلان أولویّت ذاتیّه، تساوی طرفین ممکن‌الوجود و ترجّح بلا مرّجح محال است، پس رسید که هر ممکن موجودْ محتاج به‌مؤثّرِ موجودِ خارج از نفس ذات خود هست، و معنی إمکان و احتیاج مذکور تلازم دارند، و عقل صریح هرگاه ملاحظه این دو معنی کند جزم به‌ترتّب ما بینهما می‌کند به‌این نحو که «أمکَنَ فاحتاجَ إلی مُؤثّرٍ مَوجُودٍ دوُنَ العَکسِ» چنانکه عقل هرگاه حرکت ید و حرکت مفتاح را با هم ملاحظه کند ترتّب به‌این نحو می‌یابد که تحَرکَتِ الیدُ فتحرکَ المفتاحُ دونَ العکسِ، و علت معنی ندارد إلاّ ثبوت ترتّب کذایی میان دو أمر.

و أمّا به‌طریق جدل به‌این نحو که آن طایفه که می‌گویند: «حدوثْ علّتِ احتیاج است»، اگر ظاهر این کلام را قصد کرده‌اند وارد می‌آید بر ایشان اینکه احتیاجْ مقدّم است بر ایجادِ مقدّمِ بر وجودِ مقدّمِ بر حدوث، بنابر آنکه حدوثْ عبارت است است از مسبوقیّتِ وجود به‌عدم. پس او صفتی است از صفاتِ وجود و صفتْ مؤخّر است از موصوف بالضّروره. پس اگر حدوثْ مقدّم بر ایجاد باشد، چنانکه ظاهر عبارت ایشان است، لازم می‌آید دور به‌مراتب متعدّده، پس بنای قول ایشان که حدوثْ علّتِ احتیاج است بر مسامحه است. و مراد ایشان اینست که «کَونُ الممکنِ بِحَیثُ یمکنُ أن یحدثَ» یعنی قوّه و استعداد حدوثْ علّتِ احتیاج است، و قوّه هر شیء عبارت است از إمکان ذاتی او که مُجامع عدم او بوده باشد. پس مآل کلام ایشان آنست که إمکانِ وجود ممکن بعد از عدم او با عدم بالفعل او که مقارنِ این إمکان است علّتِ احتیاج به‌مؤثر موجود است. و وجدانِ سلیم شاهد است بر اینکه عدمِ مقارنِ إمکان را مدخلی در ثبوتِ احتیاج به‌مؤثّر موجود نیست، نه از جهت ذات بذاته عدم، و نه از حیثیّت و صف سابقیّت بر وجود، و بقاء او، با وجود معروض واحد، زیرا که عدم ممکن مستند به‌عدم مؤثّر در وجود است نه به‌وجود. پس آنچه از عبارت طایفهٔ اولیٰ مطابق مقتضای تأمّل صحیح باقی می‌ماند همین‌قدر است که إمکان وجود ممکن علّت احتیاج او است به‌مؤثّر موجود، و قید حدوث از باب لغو و زواید کلام است. و از آنچه مذکور شد فساد قول طایفه ثانیه از متکلّمین نیز مستنبط می‌شود، پس مذهب أوّل حَق است.

و أمّا مقدّمهٔ ثانیه [امکانْ لازمِ ماهیّتِ ممکنه است]

پس در بیان او می‌گوییم که اگر إمکان لازم ماهیّت ممکنه نباشد ممکن خواهد بود زوال معنی إمکان از او، به‌این نحو که بعد از تساوی طرفین لذاته وجود او یا عدم او نظر به‌ذات او واجب گردد، و این انقلاب ماهیّت است و محال است. زیرا که اگر چیزی از خصوصیّات حادثه در زمان ثانی یا نفس زمان ثانی دخلی در این وجوب دارد این وجوب ذاتی نخواهد بود، بلکه وجوب بالغیر خواهد بود، و چون وجوب بالغیر با إمکان با لذات منافاتی ندارد و با او جمع می‌شود، پس ماهیّت مذکوره ممکن با لذّات و واجب بالغیر خواهد بود، و إمکان ذاتی از او زایل نشده خواهد بود، هذا خلف. و اگر چیزی از خصوصیّات حادثه در زمان ثانی یا نفس زمان ثانی مدخلی در عروض وجوب ندارد، و نفس ذات ممکن مستقل است در این اقتضا، پس مقتضی که وجوب است دائم الثّبوت للذّات خواهد بود. پس لازم می‌آید خلاف آنچه فرض کردیم که ذات ممکن او لاممکن بوده و بعد از زوال امکان واجب گردیده. فتأمل یظهرلک جَلیّة الحال، و دع عنک ما قیل اویقال.

و أمّا مقدّمهٔ ثالثه [بقاء ممکن بعد از انعدامِ علّتْ ممتنع است]

پس در بیان او می‌گوییم که چون إمکان عبارت است از عدمِ إبای ذات از وجود و عدم، و این معنی لازم ماهیّت ممکن و دائمیّ الثبوت از برای او، پس در هر آنی از آنات از وجود او جایز است ــ نظر به‌ذات او ــ معدوم گردیدن. پس چنانچه در خروج از عدم به‌وجود محتاج به‌مؤثّر است در بقا و انحفاظ وجود نیز محتاج است به‌أمری که مانع از تطّرق عدم بر ماهیّت او بوده باشد، و مانع کذایی متصوّر نیست إلاّ أمری که وجود ممکن به‌او واجب گردید. پس در انحفاظ وجود ممکن محتاج است

به‌وجود موجب موجد او با او دائماً، و هو المطلوب. و آنچه طایفه‌ای از متکلّمین به‌آن رفته‌اند، که ممکن در بقا احتیاج به‌مؤثر ندارد، توهّمی است باطل. و آنچه به‌او متمسّک شده‌اند، از حدیث نجّار و بنّاء و سریر و بنا، بقای ثانیین بعد از انعدام اوّلین، اشتباهی است. بیّن. زیرا که بنّا علّت علیّت فاعلیّت بنا که تراب موصوف به‌شکل معیّن است نیست، بلکه علّت فاعلیّت حرکات غیر باقیة الذّات خود است که معدّ حصول معلول است.

و **معارضه‌ای** که با قائلین به‌احتیاج ممکن به‌مؤثّر در بقا نموده‌اند، به‌این نحو که علّت بقای ممکن اگر به‌هیچ نحو تأثیری در ممکن مفروض ندارد، پس ما فرضنا. علّةً علّت نخواهد بود، هذا خلفٌ. و اگر دارد پس تأثیر او در همان وجود اوّل است که تعبیر ازاو به‌حدوث می‌رود و لازم می‌آید تحصیلِ حاصلِ محال، و یا در وجود دیگر است غیر وجود أوّل. پس اگر بازوال وجود إوّل است لازم می‌آید حرکت ممکن در وجود، زیرا که تتالی آنات محال است، و در موضع خود ثابت شده استحالهٔ حرکت ماهیّت در وجود، و اگر با بقای وجود أوّل است لازم می‌آید اجتماع مثلین، یا موجودیّت ماهیّت در آنِ واحد به‌وجودات متعدّده، و هر دو بدیّهی البطلان‌اند.

[**این معارضه**] **مُجاب** است به‌اینکه چه إراده کرده از تأثیر، اگر مراد به‌او إفاده و إعطای وجود است اختیار شِقِّ أوّل می‌کنیم، و از انتفای تأثیر خاص لازم نیست انتفای تأثیر مطلق متناول تأثیر در انحفاظ وجود حاصل اوّلاً، و اگر مراد به‌او أعمّ از إعطای وجود و انحفاظ او است اختیارِ شِقّ ثانی می‌کنیم، وضع می‌کنیم انحصار تأثیر را در شقوقی که معارِضْ استیفا نموده، از برای آنکه مطلق تأثیر ممکن است که به‌سبیل حفظ و إقامهٔ وجودی باشد که همین حافظ او را سابقاً اعطا نموده باشد، کمامرّ. و مخفی نماند که این مقدّمه بنابر طریقهٔ حکما موقوف علیه براهین است که مبتنی بر ابطال تسلسل است، و أیضاً مناسبتی عظیم به‌این مقام دارد، لهذا ایراد نمودیم او را، هر چند تتمیم اکثر براهین إثبات واجب موقوف بر آن نیست.

مقصد أوّل

در ایراد برهان مشهور که موقوف بر ابطال دورو تسلسل است

و تقریر به‌این نحو است که شکّی نیست در تحقّق موجودی ممکن، و بناء علی المقدّمات المزبوره هر ممکن موجود محتاج است به‌علّتِ مُوجِده. پس اگر مُوجِد او واجب الوجود است هو المطلوب. و اگر ممکن موجود دیگر است نقل کلام به‌او می‌کنیم، پس سلسلهٔ علل یا منتهی می‌شود به‌واجب الوجودی، و یا بر می‌گردد و محتاج به‌ممکن أوّل می‌شود، یا لا إلی نهایت می‌رود، و قسم ثانی مستلزم دور است، و ثالث مستلزم تسلسل، و هر دو محالند، و ملزوم محال محال، پس متعیّن شد قسم أوّل

أمّا استحالهٔ دور پس از این جهت است که مستلزم تقدّم شیء بر نفس است، زیرا که علّت به‌حسب مرتبه مقدّم است بر معلول، به‌این معنی که عقل حکم می‌کند که وُجِدَتِ العلّةُ فَوُجِدَ المعلولُ. پس هرگاه «ا» علّت «ب» باشد مقدّم بر «ب» خواهد بود به‌یک مرتبه، و چون فرض کنیم که مع ذلک «ب» علّت «ا» باشد «ب» به‌یک مرتبه مقدّم بر «ا» خواهد بود، پس «ا» به‌دو مرتبه مقدّم بر خود خواهد بود.

و از آنچه گفتیم مبیّن شد که هرگاه دور میان دو چیز به‌یک مرتبه باشد، یعنی بی توسّط ثالثی باشد، تقدّم بر نفس به‌دو مرتبه لازم می‌آید، و اگر دور بەدو مرتبه باشد، یعنی به‌توسّط یک واسطه، تقدّم بر نفس به‌سه مرتبه خواهد بود، و اگر دور به‌سه مرتبه باشد و به‌توسّط دو واسطه، تقدّم بر نفس به‌چهار مرتبه خواهد بود، و بر این قیاس عدد مراتب تقدّم همیشه زاید بر عدد وسایط میان طرفین دور است به‌دو، و زاید بر عدد مراتب دور است به‌واحد. مثلاً هرگاه «ا» علّت «ب» و «ب» علّت «ج» و «ج» علّت «د» و «د» علّت «ه» و «ه» علّت «ا» بوده باشد لازم می‌آید دور به‌چهار مرتبه، یعنی به‌توسّط سه واسطه، پس تقدّم شیء بر نفس به‌پنج مرتبه لازم می‌آید. بلکه ممکن است که گفته شود که در هر دوری حتّی دور بی‌واسطه لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس مرّات غیر متناهیه، فتدبّر، و تقدّم شیء بر نفس محال است بالضرورة.

و **امّا استحالهٔ تسلسل** پس از برای آنکه می‌گوییم که اگر امور غیر متناهیه مترتبه معاًدر خارج موجود باشد و سلسله را از أحد طرفین مبدئی بوده باشد، چنانکه در شقّ ثالث لازم می‌آید کم می‌کنیم از آن جمله در جانب متناهی عدد متناهی را، مثل پنج، و شکی نیست که باقی می‌ماند بعد از توهّم سقوط خمسه جملهٔ دیگر که جزء جملهٔ اولیٰ و مثل او است در متناهی بودن در یک جانب و غیر متناهی بودن در جانب دیگر، زیرا که اگر در جانب دیگر متناهی باشد لازم آید تناهی جمله اولیٰ که کلّ است و زاید بر این جمله است به‌قدر متناهی، پس توهّم می‌کنیم تطبیق مبدأ جملهٔ ثانیه بر مبدأ اولی.

پس اگر حینئذ هر یک از آحاد جمله جزء منطبق می‌شود بر یکی از آحاد جملهٔ کلّ علی سبیل التّوالی فی الجملتین لا إلی نهایه، و بدون آنکه تفاوتی در جانب غیر متناهی میان جملتین بهم رسد هر آینه لازم آید انطباق جمیع جزء بر جمیع کلّ، و هر أحدی از جزء بر أحدی از کلّ علی سبیل استیعاب أحد الآحاد من الآخر، پس لازم آید مساوات کلّ و جزء، و آن به‌بدیههٔ عقل باطل است.

و اگر تفاوتی در سر غیر متناهی میان جملتین بهم می‌رسد به‌این نحو که جملهٔ جزء منقضی شود و هنوز از آحاد کلّ قدری باقی بوده باشد لازم می‌آید انقطاع و تناهی جملهٔ جزء، و چون زیادتی جملهٔ کلّ بر او به‌قدر متناهی است که پنج باشد، و زاید بر متناهی به‌قدر متناهی متناهی است، پس لازم می‌آید تناهی کلّ أیضاً. هذا خلفٌ.

و آنچه بعضی توهّم نموده‌اند که: «تطبیق موقوف است بر تصوّر جملتین غیر متناهیتین-اگر تطبیق وهمی بوده باشد و بر فرض جزئی، زیرا که جزء بالفعلی در جملهٔ غیر متناهیه واحده وجود ندارد، و بر تحریک و جذب إحدی الجملتین و تطبیق هر أحدی از إحدیٰهما بر اُخریٰ از اُخریٰ یا در خارج یا دز وهم، و شاید همهٔ این امور، یا بعضی از آنها، یا اجتماع بعضی از آنها با عدم تناهی محال باشد: و محال لازم از فرض یکی از این امور باشد یا از فرض اجتماع بعضی از اینها با عدم تناهی نه از فرض وجود امور غیر متناهیه مترتّبه».

توهّمی است ساقط، زیرا که این برهان، چنانکه از تقریر ما ظاهر شد موقوف بر تحقّق حرکت و جذب نیست، نه در خارج و نه در وهم: و همچنین توقفی بر تصوّر تفصیلی جمیع آحاد جمله ندارد: و همچنین توقّف بر استیعاب تطبیق نسبت به‌هر

یک هر یک ندارد، نه خارجاً و نه وهماً؛ بلکه هرگاه جملهٔ غیر متناهیه موجود باشد شک نیست در تحقّق جملهٔ دیگر ماعداالخمسه در ضمن جملهٔ اولیٰ، و تصور ما دخلی در وجود مجموع ثانی ندارد؛ و فرض إسقاط خمسه از برای تفهیم است، و در تطبیق تصوّر جملتین علی سبیل الاجمال کافی است، و این تصوّری است ممکن.

و همچنین کافی است ما را توهّم تطبیق مبدأ إحدی الجملتین بر مبدأ دیگری، زیرا که بهمجرّد همین قدر عقل حکم می‌کند بهاینکه حینئذ هر یک از ثانی و ثالث و رابع و هکذا إلی غیرْالنهایة بر سبیل توالی اعداد از إحدی الجملتین منطبق بر نظایر خود از جملهٔ دیگر گردیده و فرض این امور و اجتماع شیئی از اینها با یکدیگر با لبدیهه محال نیست، بلکه اگر تطبیق بهحسب خارج باشد نیز می‌توان گفت که جذب و تحریک منافاتی با غیر متناهی بودن جملتین ندارد، و صریح عقل حکم می‌کند که اگر غیر متناهی موجود باشد قابل تحرک و انجذاب خواهد بود، پس مفسده ناشی نیست إلاّ از عدم تناهی. فعلیک بامعان النظر و تجرید الفکر، إذقد یعجز عن تتمیم هذا البرهان أذهان القاصرین من أفناء الله.

تذنیب [چند برهان دیگر در ابطال تسلسل]

بدان که این برهان در ابطال اُمورِ غیر متناهیه مسّمیٰ به «تطبیق» است، و تقریر مشهور او بهنحوی است که مذکور شد: و ممکن است إبطال تسلسل بهوجوه دیگر، که بعضی از آنها از مبتدعات قریحهٔ کلیلهٔ مؤلّف این رساله است، و بعضی دیگر از صحف قوم مستنبط است، با بعضی ترمیمات و تتمیمات که إضافهٔ مافی کتب القوم شده، و مآلِ همهٔ آن وجوه عند الامعان بهتطبیق است.

[وجه أوّل در ابطال تسلسل]

وجه اوّل آنکه اگر سلسلهٔ غیر متناهیه بر نحو مذکور موجود باشد هر آینه معروض عددی خواهد بود، چه بدیهه شاهد است بر اینکه در حقیقتِ عدد تناهی معتبر نیست، و لازم می‌آید که آن عدد هم زوج باشد و هم فرد، و مع ذلک نه زوج باشد و نه فرد: و این معنی مستلزم اجتماع نقیضین، و استحالهٔ آن از أوّلیّات است. و بهجهت بیان ملازمه تمهید می‌کنیم مقدمّه‌ای را، و آن اینست که هر عددی که نصفی یا ثُلثی یا رُبعی یا جزء دیگر از کسور منطقه و غیر منطقه داشته باشد هیچ عدد از آحاد او از برای نصفیّت یا ثلثیّت یا غیر آن متعیّن نیست. مثلاً از عشَرَ متوالیهٔ مترتّبهٔ الآحاد اگر خمسهٔ اُولیٰ را أخذ کنیم نصف عشره خواهد بود، و اگر واحد أوّل از او اسقاط و از ثانی تا پنج اخذ کنیم نصف عشره مذکوره خواهد بود؛ و بر این قیاس هر خمسه که أخذ کنیم نصف عشره است، بلافرق بین خمسه و خمسة اُخریٰ، و وجدان صحیح در صدق این معنی فرقی نمی‌یابد میان عدد متناهی و غیر متناهی

و بعد از تمهید مقدّمهٔ مذکوره می‌گوییم که عدد غیر متناهی نمی‌تواند بود که زوج باشد، زیرا که اگر زوج باشد او را نصفی خواهد بود، از برای آنکه زوجیّت معنی ندارد غیر انقسام بهمتساویین، و بهحکم مقّدمهٔ اُولیٰ ممکن است که نصف او را از مبدأ سلسله، یعنی از معلولِ اخیر علی سبیلِ التوالی و التصاعد فی جانب العلّة أخذ کنیم، و حینئذٍ یا آحاد نصف مأخوذ مستغرق جمیع آحاد سلسله است بحیث لایشذّ منها شیء، یا نه و علی الأوّل لازم می‌آید مساوات نصف و ضعف، یعنی جزء و کلّ، و علی الثانی لازم می‌آید انقضای نصف و انقطاع او در جانب دیگر، پس منتهی خواهد بود: زیرا که چون آن نصف از هر دو سر نهایت دارد دو طرف خواهد داشت، و عدّهٔ او ساط او که ما بین الطرفین باشد متناهی خواهد بود، از برای انحصار او در میان حاصرین.

و همچنین مجموع نصف، از برای آنکه او زاید بر او ساط است بهاثنین، و زاید بر متناهی بهقدر متناهی متناهی است، کما عرفت. و حینئذ نصف دیگر از سلسله نیز متناهی خواهد بود بهحکم مامّر. و تالی بهقسمین باطل است، پس مقدم که زوجیّت سلسله غیر متناهی باشد نیز باطل است.

و همچنین می‌گوییم: سلسلهٔ مفروضهٔ غیرمتناهیه فرد نیست، زیرا که اگر فرد باشد و ضرورت قاضی است که از هر عدد فردی که واحدی إسقاط نمایند باقی زوج خواهد بود، پس جمله ماعداالمعلول الأخیر که جزء این جمله است زوج خواهد

بود، پس به حکم دلیل متقدّم متناهی خواهد بود، و چون مجموع سلسله مرکّب است از عدد متناهی زوج با واحدی، پس او نیز متناهی خواهد بود لماتقدّم؛ و لازم باطل است فالملزوم مثله.

و بعد از آن می‌گوییم که: سلسلهٔ مفروضه هم زوج است و هم فرد، زیرا که وجدان صحیح حاکم است که چون از مبدأ سلسله بگیریم معلول اخیر واقع است در مرتبهٔ وَتَر، و تالی او که متمّمِ مجموع ایشان است واقع است در مرتبهٔ زوج، و تالی او یعنی ثالث واقع است در مرتبهٔ وتر، و رابع که متمّم اربعه است در مرتبهٔ زوج، وهٰکذا، و جملهٔ مفروضه را در جانب دیگر انقطاعی نیست؛ پس به‌ازاء هر واحدی، که واقع است در مرتبهٔ وتر، واحدی دیگر که در مرتبهٔ زوج است تحقّق دارد، و هیچ واقع در وتریّتی نیست که او را بازائه واقع در مرتبهٔ زوجیّت نباشد.

پس ذهن سلیم متحدّس می‌شود به‌اینکه جمله غیرمتناهیه مفروضه منحلّ به‌دو سلسلهٔ متشابکهٔ متساویه است که أحدهما مرکّب است از آحاد واقعه در مراتب و تریّه، و دیگری مرکّب است از آحاد واقعه در مراتب زوجیّه؛ پس آحاد سلسلهٔ مفروضه منقسم است به‌متساویین، پس زوج است. و چون جملهٔ باقیه بعد از إسقاط معلول أخیر نیز غیرمتناهی است پس به‌همین بیان زوج خواهد بود، و مجموع سلسله مفروضه مرکّب خواهد بود از زوجی که ماعداالمعلول الأخیر است با واحدی، و بالبدیهه مرکّب از زوج با واحد فرد است، پس عدد مجموع سلسله لایشذّ غیرمتناهی هم فرد است و هم زوج.

و مراد ما به‌زوجیّتِ عدد انقسام او است به‌متساویین، و به‌فردیّت مقابل این معنی. و ضرورت قاضی است به‌اینکه این دو معنی را اختصاص به‌متناهی و غیرمتناهی نیست، خواه مراد به‌زوجیّت و فردیّت در طرف همین معنیین باشد، یا دو معنی دیگر که اختصاص به‌عدد متناهی داشته باشد و همچنین ضرورت عقل حاکم است به‌عدم تفرقه میان عدد متناهی و غیرمتناهی در قبول مساوات و زیاده و نقصان وسایر احکام مذکوره در برهان مذکور، پس برهان مزبور تمام است بی‌شائبهٔ اعتراض و من تجنَّبَ الانصافَ وتکلّفَ المکابرةَ والاعتسافَ فلیهذَر ماشاء.

[وجه دوّم در ابطال تسلسل]

وجه دوم آنکه بر تقدیر تحقّق اُمور غیرمتناهیه مترتّبه شک نیست در وجود دو مجموع در خارج: یکی مجموع اثنین که نهایت مجموعات است در طرف قِلّت، و یکی مجموع لایشذُّ غیرمتناهی که نهایت در جانب کثرت است، و شکّی نیست که چون از اثنین بر سبیل توالی عدد بالا رویم مجموعات متزایده بواحد واحد مانند ثلاثه وأربعه و خمسه و غیرها إلی مالانهایة له تحقّق دارند و عدّهٔ مجموعات متزایده به‌واحد علی التوالی غیرمتناهی است، و دو مجموع أوّل که أحدهما غایت در جانب قلّت و دیگری نهایت در طرف کثرت‌اند دو طرفند، و ما سوای آن دو مجموع از مجموعات متزایده به‌واحد محصور در میان این دو حاصر است، ومع ذلک عدّهٔ أوساط غیرمتناهی است، چه شکّی نیست در عدم تناهی عدد مجموعات متصاعده متزایده به‌واحد واحدی که در سلسلهٔ غیرمتناهیه لایشذّ تحقّق دارند. و چون عدد حاصرین که عدد متناهی است از عدد غیرمتناهیه مجموعات مذکوره بیندازیم باقی که عدّهٔ مجموعات محصوره است غیرمتناهی خواهد بود، لماعرفت؛ لیکن لازم که انحصار غیرمتناهی است بین الحاصرین باطل است، فالملزوم مثله.

گفته نشود که: تحقّق طرف در جانب کثرت مستلزم انقطاع و تناهی سلسلهٔ مفروضه است، و حینئذ جایز است که محال لازم ناشی از فرض أمرین متنافیین باشد، نه از ترّتب اُمور غیرمتناهیه.

از برای آنکه می‌گوییم: شکی نیست که بر تقدیر عدم واجب‌الوجود سلسلهٔ غیرمتناهیه موجود خواهد بود، و چون موجودیّت منفکّ از تعیّن و تشخّص نمی‌شود، پس لامحاله سلسله سلسلهٔ مشخّصه خواهد بود که عبارت از مجموع، بحیثُ لایشذُّ عنها شیءٌ، باشد، وبالبدیهه این مجموع شخصی اکثر از هریک مجموعاتی است که به إسقاط واحدٍ فواحدٍ از جمله باقی میماند، واین مجموعات متناقصه هریک أقلّ از مافوق خودانـد، و مجموع اثنین آخر همهٔ این مجموعات و نهایت مرتبهٔ أقلّیت است، پس محال مذکور در دلیل لازم می‌آید بی‌شایبه اشتباهی. و استلزام تحقّق مجموع لایشذُّ از برای تناهی و انقطاع سلسله محذور دیگر است که از فرض وجود سلسله غیرمتناهیه لازم می‌آید، و دلیل دیگر است بر بطلان فرض مذکور، و قدحی در تمامیّت دلیل مذکور ندارد.

و همچنین آنچه گفته شده که: «این مجموعات متزایده به‌واحد امور فرضیّه‌اند، و وجود و ترتّب ایشان به‌محض فرض وهم است و موجود در خارج نیست الاّ آحاد جمله لایشذّ، ونفس جملهٔ مذکوره لاغیر؛ پس محذور مذکور لازم نمی‌آید».

مدخول است، زیرا که شکّی نیست در وجود آحاد هریک از این مجموعات و وجود جمیع آحاد هر مجموعی مستلزم وجود آن مجموع است، و وجود این مجموعات مستلزم ترتّب آنها است، و اگر همه ترتّب وضعی باشد، پس مجموعات مذکوره هریک موجود در خارج و با یکدیگر ترتّب خارجی دارند، و فرض و وهم را اگر مدخلی باشد در تفهیم و تمییز این مراتب است، نه در وجود، یا در ترتّب این مجموعات.

[وجه سوّم در ابطال تسلسل]

وجه سوم آنکه چون از جملهٔ مجموعات متزایده به‌واحد که سابقاً مذکور شد آنچه در جواز اثنین واقع شده مانند ثلاثه متناهی است، و همچنین آنچه در پهلوی ثلاثه واقع شده، مانند أربعه، و آنچه در پهلوی اربعه واقع شده، مانند خمسه، لماعرفتَه مراراً، و آنچه در پهلوی مجموع لایشذّ واقع است، مانند جمله إلاّ واحد، غیرمتناهی است. و همچنین آنچه در پهلوی او واقع است، مانند جمله إلاّ اثنین، وهَلُمّ ذهاباً فی النقص، لماعرفتَ أیضاً. و این مجموعات از اثنین که نهایت مرتبهٔ نقص و قلّت است ابتدا به‌تدریج متزاید می‌شوند تا به‌مراتب بالا که مجموعات حاصله در آن مراتب غیرمتناهی می‌رسند، پس لامحاله در میان این مجموعات مفصلی خواهد بود که چون مجموع به‌آنجا رسد از مرتبهٔ تناهی به‌مرتبهٔ عدم متناهی منتقل شود، وحینئذ طرفین آن مَفصَل دو مجموع خواهد بود که أحدهما متناهی و دیگری غیرمتناهی باشد، و چون هر مرتبه زاید برما تحت خود است به‌واحد، پس تفاوت میان مجموعین واقعین در جنبتین مَفصَل به‌واحدی خواهد بود، پس لازم می‌آید که عدد متناهی به‌زیادتی واحدی غیرمتناهی شود، واین بالبدیهه باطل است.

واعتراضی که توّهم ورود او، بر این وجه و بر وجه سابق بر این وجه، می‌شود به‌این نحو که: «مجموعات متصاعده آخذه از اثنین به‌سبیل تزاید واحد واحد می‌روند لاإلی نهایه، و هر مجموعی از این مجموعات غیر متناهی العدّه فی نفسه متناهی است، و هرگز منتهی به‌مجموعی غیرمتناهی نمی‌شود و عدد ایشان نفاد و انقطاعی ندارد، و همچنین مجموعات متنازله متناقصه به‌واحد واحد لاإلی نهایه می‌روند، و هر مجموعی از ایشان غیرمتناهی است، وعدّه مجموعات غیرمتناهیه مذکوره غیرمتناهی، و هرگز منتهی نمی‌شود این سلسله به‌مجموعی متناهی الآحاد و نفاد و انقطاع نمی‌پذیرد. پس مجموعات اُوَل یک سلسلهٔ غیرمتناهیه‌اند که مبدأی از جانب قلّت و نهایتی در جانب کثرت ندارند، و مجموعات ثوانی سلسلهٔ دیگرند که مبدأی از جانب کثرت دارند و نهایتی در جانب قلّت دارند، پس شیء از محذورین مذکورین در وجهین لازم نمی‌آید».

ساقط است، زیرا که به‌دلیل ثابت شد وجود طرفین، و بدیهی است که این دو طرف در أکثریّت و أقلیّت متقابلین‌اند، و ثابت شد به‌دلیل تحقّق مجموعات غیرمتناهیه متزایده به‌واحد، و وقوع آن مجموعات فیما بین طرفین بدیهی است، و آنچه معترض ایراد نمود قدحی در شیء‌ای از أدّله و مقدّمات برهانیّه مذکوره ندارد، بلکه اگر ما ذکره المورِدُ تمام شد آن نیز دلیل دیگر خواهد بود بر بطلان فرض مذکور، زیرا که از دلیل معترض لازم می‌آید که مایثبت بالبرهان والضروره که بودن أحد طرفین مذکورین است مقابل دیگری و محصور بودن مجموعات متوسطه بین الطرفین باطل بوده باشد، پس بر تقدیر تمامیّت اعتراض مذکور لازم می‌آید اجتماع متنافیین، زیراکه حینئذ دلیل و معارضه هردو سالمند از خدشه، پس ترتّب امور غیرمتناهی که منشأ لزوم اجتماع متنافیین است محال خواهد بود، و ذلک مطلوبنا، و وجهین مذکورین أخیراً در إبطال جملهٔ غیرمتناهیه که ترتّبی میانهٔ آحاد او نباشد نیز جاری است، فتدبّر.

[وجه چهارم در ابطال تسلسل]

وجه چهارم آنکه اگر سلسلهٔ غیرمتناهیه مترتّبه موجود باشد لازم می‌آید تساوی هردو عدد متناهی با یکدیگر، مثل عدد عشره و مائه. و بطلان لازم بدیهی است، فالملزوم مثله. و به‌جهت بیان ملازمه تمهید می‌کنیم مقدّمه‌ای را، و آن اینست که: هرگاه جملهٔ عددیّه مرکّب باشد از عددی معیّن، مثل مائه به عدّهٔ معیّنه، مثل عشره یعنی مجموع آن جمله ده صد باشد و جملهٔ

دیگر مرکّب باشد به‌همان عدّه از عددی أقل از آن عدد، مثل ده یعنی مجموع جمله ده عشره باشد. پس حینئذ شکی نیست که جملهٔ اولیٰ أکثر عدداً است از جملهٔ ثانیه، وذلک من أجلی البدیهیّات.

و چون این مقدّمه تمهید یافت می‌گوییم: شکی نیست که جمله غیرمتناهیه لایشذّ مشتمل است بر عشرات غیرمتناهیه، و همچنین مشتمل است بر مآت غیرمتناهیه، زیرا که اگر عشرات یا مآت واقعه در جملهٔ مفروضه متناهی العدّه باشد جمله مفروضه متناهی الآحاد خواهد بود، لماعرفت، هذا خلفٌ.

پس هرگاه ما از مبدأ آحاد جمله أخذ کنیم عدّهٔ عشرات جمله را علی‌سبیل التوالی و همچنین عدّهٔ مآت جمله را، پس حینئذ ما هر یک از عدّهٔ عشرات و عدّهٔ مآت جمله مستغرق تمام آحاد جمله لایشذّ خواهد بود یا نه. به این طریق که هیچ کدام مستغرق آحاد جمله نباشند یا احدهما که عدّهٔ مآت است مستغرق و دیگری که عدّهٔ عشرات است مستغرق نباشد یا بر عکس.

و علی الثانی لازم می‌آید انقطاع و تناهی عدّهٔ مآت جمله یا عدّهٔ عشرات او، یا عدّهٔ هر دو. پس جملهٔ مفروضه مرکّب خواهد بود از مائه یا عشره که عددی است متناهی مرآت متناهیه، پس جمله مفروضه متناهی خواهد بود. هذا خلف.

و علی الأوّل آحاد جملهٔ مفروضه هم عدّهٔ عشرات جمله است و هم عدّهٔ مآت جمله. پس اگر عشره أقل از مائه باشد لازم می‌آید أقلیّت جملیه غیرمتناهیه لایشذّ از نفس خود بحکم‌ما مهدّناه، و همچنین اگر اکثر از مائه باشد. پس لابّد عشره مساوی مائه خواهد بود، وکذلک البیان فی کلّ عددین متناهیین، بلکه به‌همین بیان مساوات واحد با جمیع مراتب أعداد لازم می‌آید، و به‌اندک تغییری در تقریر همین وجه لازم می‌توان آورد أقلیّت جمله لایشذّ از نفس خود.

[وجه پنجم در ابطال تسلسل]

وجه پنجم. اگر سلسلهٔ غیرمتناهیه به‌نحو مذکور موجود باشد لازم می‌آید که مجموع جمله بحیث لایشذّ عنها شیءٌ أقل از نفس خود بوده باشد، و تالی او محال است، پس مقدّم مثل او است.

و به‌جهت بیان ملازمه تمهید کنیم مقدّمه‌ای را، و آن اینست که: هرگاه دو مجموع بوده باشد که یکی از آن دو مجموع مرکّب باشد از عدد معیّن به‌عدّهٔ معیّنه مثل صد که مرکّب به‌عدّهٔ عشره از عدد عشره و مجموع دیگر مرکّب باشد از عددی دیگر ازید از عدد أوّل به‌همان عدّهٔ اولی بعینها، مثل صدوپنجاه که مرکّب است از پانزده ده‌بار. پس حینئذ شکی نیست که مجموع ثانی اکثر از مجموع أوّل خواهد بود. و وجدان صحیح حاکم است به‌اینکه در صدق مقدّمهٔ مزبوره فرقی نیست میان اینکه عدّهٔ معیّنه عدّهٔ متناهیه بوده باشد یا غیرمتناهیه و همچنین فرقی نیست میان آنکه دو عددی که مفروض آن است که به‌آن عدّهٔ معیّنه جزء مجموعند هر دو متناهی باشند یا أحدهما غیرمتناهی، و این معنی در غایت بداهت و ظهور است.

و بعد از تمهید مقدّمه می‌گوییم که: شکی نیست که در ضمن مجموع لایشذّ متحقق است مجموعات متزایده به‌واحد واحد که أقلّ آن مجموعات اثنین است و بعد از او ثلاثه و بعد از او اربعه و همچنین برسبیل توالی أعداد، و هریک از آحاد سلسله لایشذّ جزء أخیر یکی از مجموعات است و هیچ یک از آحاد سلسله نیست که خارج از مجموعی بوده باشد. پس عدّهٔ مجموعات مزبوره مساوی آحاد نفس سلسله و غیرمتناهی است و هر یک از این مجموعات فی نفسه متناهی الآحاد است، و چون از مجموع لایشذّ یکی بیندازیم حاصل شود مجموعی اقلّ از أول و چون از مجموع ثانی نیز یکی بیندازیم حاصل شود مجموع ثالثی أقل از مجموع ثانی و همچنین إلی غیرالنهایه.

پس در ضمن سلسلهٔ لایشذّ متحقّق است مجموعات متناقصه به‌واحد واحد وعدّهٔ این مجموعات نیز به‌عدّهٔ نفس سلسله است. پس عدّهٔ این مجموعات نیز غیرمتناهی است، و هریک از این مجموعات فی نفسه غیرمتناهی است، و شکّی نیست که هریک از مجموعات ثوانی ازید است از هریک از مجموعات أُوَل به‌مقدار غیرمتناهی.

پس به‌حکم مقدّمهٔ ممهّده، نفس جملهٔ لایشذّ اکثر از خود خواهد بود، و حدیث عدم تحقّق مجموعات أُوَل و ثوانی در خارج و تحقّق ایشان به‌تعمّل عقل و ملاحظه ازدیاد با إسقاط واحد فواحد ساقط است، زیرا که ما شکّی نداریم در اینکه این مجموعات موجودند در ضمن جملهٔ لایشذّ هر چند ملاحظهٔ إسقاط و ازدیاد شود، و مدخلیّت ملاحظهٔ ازدیاد و اسقاط همین در تفهیم و تمییز مجموعات است و بس.

و این وجه از إفادات بعض فضلا است. و مدخول است، زیرا که مجموعی که مؤلّف از مجموعات متزایده به‌واحد بوده باشد در خارج موجود نیست، از برای آنکه موجودات کذائیّه متداخله‌اند و در مجموع مؤلّف از مجموعات متداخله اعتبار جزئیت أمر واحد مرّتین بلکه مرآت غیرمتناهیه شده، مثلاً واحد أوّل یک مرتبه بالا ستقلال و بار دیگر در ضمن ثلاثه و هکذا إلی غیرالنهایه اعتبار جزئیّت او و از برای مجموع مؤلّف شده. و مجموع مرکّب از اعتبار جزئیّت امر واحد مرتّین اعتباری است و وجودی در خارج ندارد بالبدیهه، و اجزای متباینه مجموع مزبور منحصر است در نفس آحاد بالأسر جملهٔ لایشذّ. زیرا که در مجموعی که یکی افزوده شد از واحد در همین مرتبه جزئیّت ابتدائی دارد و در ضمن مرتبهٔ دیگر جزئیّت او تأثیری در ازدیاد تألیف ندارد. پس در ضمن اثنین اعتبار جزئیّت واحد اوّل، و در ثلاثه اعتبار جزئیّت اوّلین، و در اربعه اعتبار جزئیّت ثلاثهٔ أُوَل، وهکذا اعتبار جزئیّت نکرده است. و این معنی مشترک است میان مجموع مؤلّف از مجموعات أُوَل و مجموع مؤلّف از مجموعات ثوانی.

پس اجزای مفید ازدیاد تألیف در مجموعین همان نفس آحاد بالأسر جملهٔ ایشان است، و حاصل در وجود خارجی از تألیف این آحاد در اعتبارین نیست الاّ امر واحدی که نفس سلسلهٔ غیرمتناهیه لایشذّ باشد، و لازم نمی‌آید بودن شیء اکثر از نفس خود اصلاً. نعم اگر مجموعین مؤلّفین مزبورین وجودی در خارج بهمرسانند لازم می‌آید زیادتی مؤلّف ثانی بر مؤلّف اوّل. لیکن چون این مؤلّفین دو مجموع متغایرند که کلّ واحد از ایشان مغایر مجموع غیرمتناهی لایشذّ است، بحکم ما مهّده‌المستدلّ أیضاً، پس بر این تقدیر نیز لازم نمی‌آید زیادتی مجموع لایشذّ بر خودش و زیادتی احد مؤلّفین بر دیگری محدود نیست. با آنکه می‌توان گفت که اگر فرض کنیم که مجموعین مزبورین بر تقدیر وجود متحد با یکدیگر و نفس مجموع لایشذّ بوده باشد، چون تقدیر مزبور که وجود مجموع اعتباری در خارج باشد محال است، شاید زیادتی شیء بر نفس که محال دیگری است ناشی از این محال باشد، نه از وجود جملهٔ مترتّبهٔ غیرمتناهیه.

گفته نشود که: چون اجزای مؤلّفین مذکورَین منحصرند در مجموعات أُوَل و مجموعات ثوانی، و شکّی در وجود هریک از مجموعات در خارج نیست، با آنکه در وجوه سابقه مکرّر اعتراف به‌وجود مجموعات مزبوره شد و وجود جمیع اجزای هر مجموعی مستلزم وجود آن مجموع است، پس مؤلّفین مزبورَین باید که در خارج موجود باشند.

از برای آنکه می‌گوییم: در محلّ خود ثابت شده که کلّ واحد از اعداد مؤلّف از وحدات‌اند، و هیچ عددی مؤلّفَ از اعداد اقلّ از او یا از واحد با عددی اقلّ از او نمی‌تواند بود. مثلاً تقوّم عشره به‌وحدات ده‌گانه است نه به‌خمستین و نه به‌اثنین و ثمانیه، و غیر ذلک من المحتملات.

و بعد تحقیق ذلک، شکّی نیست در اینکه مجموعات مزبوره صلوح جزئیّت هیچ عددی و هیچ مجموعی در خارج ندارند تا گفته شود که وجود جمیع اجزای کذائی مستلزم وجود کلّ است، فتدبّر.

[وجه ششم در ابطال تسلسل]

وجه ششم. و این وجه نیز از افادات بعض فضلا است، و به‌جهت تقریر آن تمهید می‌کنیم دو مقدّمه را.

مقدّمهٔ اولی هرگاه سلسلهٔ غیرمتناهیه از جانب واحد فقط بوده باشد و سلسلهٔ دیگر بوده باشد غیرمتناهی از جانبین، سلسلهٔ اولیٰ کمتر از سلسلهٔ ثانیه خواهد بود به‌قدر غیرمتناهی، زیرا که چون سلسلهٔ ثانیه را تقسیم نماییم به‌دو قسم که هریک غیرمتناهی در جانب واحد بوده باشد و تطبیق کنیم مبدأ سلسلهٔ اولی را بر مبدأ یک قسم از سلسلهٔ ثانیه، و هکذا علی سبیل تطبیق الآحاد علی الآحاد علی التوالی، لامحاله آحاد سلسلهٔ اوّل مستغرق آحاد یک قسم ثانیه خواهد شد والاّ لازم آید تناهی یکی از دو منطبقَین در جانبی که فرض کرده‌ایم عدم تناهی ایشان را، هذا خلف. وحینئذ تفاضل میان سلسلهٔ اولی و ثانیه به‌قدر قسم دیگر از ثانیه خواهد بود، و آحاد آن قسم دیگر نیز غیرمتناهی است، کما هو المفروض، فثبت المطلوب.

مقدّمهٔ دوّم اگر دو سلسله که کلّ واحد غیرمتناهی در جانب واحد باشد موجود باشد و سلسلهٔ ثالثهٔ غیرمتناهیه در جانبین نیز موجود باشد هر آینه مجموع اوّلین یا از ید از ثالثه، یا مساوی او، یا انقص از او به‌قدر متناهی خواهد بود، زیرا که هرگاه ما بعد از تقسیم ثالثه بدو قسم متناهی به‌موضوع قسمت تطبیق کنیم هریک از سلسلتین أُولیین را بر یک قسم از ثالثه

حال از سه بیرون نخواهد بود، و حینئذ مجموع أُولیین مساوی مجموع ثالثه خواهد بود یا آنکه آحاد هر یک از أُولیین زاید بر آحاد قسم منطبق علیها خواهد بود، ولا محاله تفاوتی در سر غیرمتناهی بهم نمی‌رسد و در جانب متناهی چند عدد از آحاد أُولَیَیْن باهم تداخل می‌کنند یا آنکه آحاد هریک از اولیین اقلّ از آحاد ماینطبق علیه خواهد بود ولا محاله تفاوت در جانب متناهی بهم می‌رسد. پس تفاضل میان اولیین و ثالثه محصور بین الحاصرین یعنی مبدأین سلسلتین اولیین خواهد بود، پس تفاضل به‌قدر متناهی خواهد بود، و ذلک ما أردناه.

و **بعد از تمهید می‌گوییم که:** اگر سلسلهٔ غیرمتناهی به‌نحو مذکور موجود باشد لازم می‌آید که انقص باشد از سلسله که فرض کنیم او را غیرمتناهی در جانبین به‌قدر غیرمتناهی، و مع ذلک ایضاً سلسلهٔ اولی یا زاید باشد بر سلسله که فرض کنیم عدم‌متناهی او را در جانبین یا مساوی او باشد یا انقص از او به‌قدر متناهی، و بر هریک از تقادیر ثلاثه البته انقص از غیرمتناهی در جانبین به‌قدر غیرمتناهی نخواهد بود.

پس بر تقدیر عدم واجب و تحقق سلسلهٔ مفروضه لازم می‌آید اجتماع نقیضین، واللازم باطل فالملزوم مثله. بیان ملازمه آنکه چون ما از معلول اخیر بر سبیل توالی عدد اخذ کنیم و بالا رویم شکی نیست که آحاد سلسله بعضی واقع خواهد بود در مرتبه فردیّه، چون اول و ثالث و خامس و سابع و هکذا الی مالا نهایه له، و بعضی خواهد بود در مرتبه زوجیّت، چون ثانی و رابع و سادس و ثامن و هلّم جرّاً. و چون عدد ازواج با عدد افراد مساوی است قضاءً بحکم عدم التناهی مع توالی الأعداد. پس سلسلهٔ مفروضه غیرمتناهیه در جانب واحد منحلّ است در نفس الأمر به‌دو سلسلهٔ متساویه متشابکه که هریک از ایشان غیرمتناهی در جانب واحداند و به‌حکم مقدّمتین لازم می‌آید لازمین مزبورین بلکه اجتماع نقیضین.

و بر این وجه ایراد می‌توان کرد به‌این نحو که شاید وجود سلسلهٔ غیرمتناهیه در جانبین محال باشد و محال لازم ناشی از فرض تحقق او بوده باشد، نه از تحقّق غیرمتناهی در جانب واحد که لازم از فرض عدم واجب الوجود بالذّات است. و هیهنا توجیهٌ وجیهٌ ینبغی التنبیه له، فتدبّر.

[وجه هفتم در ابطال تسلسل]

وجه هفتم. و آن نیز موقوف است بر مقدّمه‌ای، و آن آنست که علیّت و معلولیّت متضایفین‌اند، و متضایفین عبارت است از دو امر متقابل که تعقلّ کلّ واحد از ایشان مستلزم تعقلّ دیگری بوده باشد، چون ابوّت و بنوّت، و در مقام خود ثابت شده که متضایفَین متکافی در وجودند، یعنی به إزای هر فردی از احد متضایفین که در نفس الأمر تحقّق داشته باشد باید فردی از متضایف دیگر نیز تحقّق داشته باشد. پس لامحاله عدد افراد علیّتی که موجود در نفس الأمر ند مساوی افراد موجوده در نفس الأمر معلولیّت خواهد بود، و زیادتی افراد نفس الأمریّه احدهما بر افراد نفس الأمریّه دیگری جایز نخواهد بود.

و چون این مقدّمه ممهّد شد می‌گوییم که اگر سلسلهٔ غیرمتناهیه بر نحوی که لازم فرض عدم واجب‌الوجود بالذات است تحقّق داشته باشد لازم می‌آید که عدد افراد نفس الأمریّهٔ معلولیّت زیاده باشد از عدد افراد علیّت، و تالی باطل است لما مهدّناه، فکذا المقدّم.

بیان ملازمه آنکه در سلسلهٔ مفروضه هریک از آحاد مافوق معلول اخیر علّت تالی خود است، کما هو المفروض. و چون هریک از آحاد مذکوره ممکن‌اند فرضاً پس معلول خواهند بود، و چون سلسله از جانب علّت نهایتی ندارد پس به‌ازاء هر معلولی علّتی لا الی نهایه متحقق خواهد بود و منتهی نمی‌شود به‌علت محضی که معلول نباشد، پس عدد علیّات متحقّقه در سلسلهٔ مافوق معلول اخیر مساوی عدد معلولیّات متحققه در او خواهد بود بلازیادة و نقصان. و معلول اخیر علّت چیزی دیگر نیست، زیرا که نهایت سلسلهٔ مفروضه است. پس عدد معلولیّتهای متحقّقه در سلسلهٔ غیرمتناهیه مفروضهٔ اوّلاً به‌واحدی زیاده از عدد علیّتهای متحقّقه در همان سلسله خواهد بود، و هذا هو المراد.

و بدان که جمیع وجوه مذکوره به‌تقریراتی که گذشت جز این نیست که جاری است در ابطال سلسلهٔ غیرمتناهی در جانب واحد که در طرف دیگر متناهی باشد، و چون خواهیم که یکی از این وجوه مذکوره را در هر قسمی از قسمین علی سبیل الانفراد جاری می‌کنیم؟ لیکن بر تو پوشیده نیست که اجرای وجه هفتم به‌این نحو در غیرمتناهی از طرفین خالی از تأملّی نیست، و ظاهر اینست که تمام نمی‌شود.

مقصد ثانی

در تقریر برهان بر این مطلب اسنی به‌نحوی که موقوف بر ابطال دور و تسلسل نبوده باشد و در آن دو مسلک است

مسلک اوّل طریقهٔ متأخرین

[مقدّمه]

و تقریر آن موقوف است بر تمهید مقدمه‌ای، و آن اینست: هر ممکنی از ممکنات چون به‌تنهایی او را ملاحظه کنیم عدم نظر به‌ذات او جایز است. و فرقی نیست در این معنی میانه یک ممکن به‌تنهایی و میان جمیع ممکنات مأخوذه معاً. پس مجموع لایشذّ ممکنات به‌این معنی که هیچ ممکنی از آن مجموع بیرون نباشد چون با یکدیگر ملاحظه کنی نظر به‌ذات هر احدی از آحاد او عدم جایز است، و نظر به‌ذات مجموع نیز جایز است که معدوم بالمرّه باشد، به‌این طریق که آن مجموع و نه واحدی از آحاد هیچ یک موجود نبوده باشند.

و به‌جهت اختصار عبارت این نحو عدم را «عدم رأسی» نام می‌کنیم، پس می‌گوییم که بحکم مقدّمهٔ «الشیء مالم یَجِبْ لم یُوْجَدْ» که سابقاً اثبات آن نمودیم تا وجود مجموع واجب نشود، یعنی جمیع انحای عدم او ممتنع شود، مجموع موجود نمی‌شود. و از جملهٔ انحای عدمِ مجموع که نظر به‌ذاتِ او جایز است عدمِ رأسی است. پس وجود مجموع ممکنات لامحاله محتاج به‌امری است که سدِ جوازِ عدمِ رأسی کند، و امری که رافع جواز این عدم بوده باشد سببِ او وجود هر یک هر یک از آحاد، و همچنین وجود مجموع آحاد واجب، و عدم هر یک هر یک و مجموع به‌او ممتنع شده خواهد بود. پس نفس مجموع لایشذّ و هیچ یک از اجزاء و آحاد او رافع بنفسه جواز عدم مذکور نمی‌توانند بود، والاّ مجموع یا آن جزء یا آن واحد واجب بالّذات خواهند بود، زیرا که نظر به‌نفس ذات او وجود او واجب و عدم او ممتنع گردیده، و واجب بالّذات جز این معنی ندارد، هذا خلف. احتمالی که هست اینست که مجموع یا جز وی از اجزای او رافع به‌جزئیّت جواز عدم مذکور بوده باشد، به‌این معنی که در ضمن مجموع یا در ضمن آن جزء، آنچه رافع جواز عدم هر یک هر یک بوده باشد متحقّق باشد. ملخصّ کلام آنکه سدّ جواز «عدم رأسی» به‌یک امر و واحد سادّ نشود، بلکه امور غیرمتناهیه که آحاد مجموعند هر کدام سد جواز عدم یکی از آحاد بکنند، و سد جواز «عدم رأسی» به‌مجموع این امور سادّه شود نه به‌یک سادّ واحد. مثلاً مافوق معلول اخیر که جمله‌ای است غیرمتناهی الآحاد و جزء جملهٔ لایشذ سدّ جواز عدم معلول اخیر کرده باشد و مافوق معلول اخیر جمله ثانیه که او نیز غیرمتناهی الآحاد و جزء جملهٔ ثانیه است سدّ جواز عدم معلول اخیر جملهٔ ثانیه کرده باشد، وهلّم‌ذهاباً إلی غیرالّنهایه.

وحینئذ می‌گوییم که بدیههٔ عقل حاکم است به‌اینکه سلسلهٔ کذائیه تا منتهی نشود به‌جزئی که سدّ جواز عدم خود نموده باشد و واجب الوجود بالّذات باشد نه وجوب مجموع لایشذّ و نه وجوب احدی از آحاد متأخره از این جزو صورت نمی‌بندد. زیرا که اگر چه هر احدی از آحاد موجب معلولات خود هست، و با وجود آن احد عدم معلولات او ممتنع است، اما چون عدم آن نظر به‌ذات او جایز است پس عدم جمیع معلولات آن احد به‌انعدام آن احد جایز نظر به‌ذات او خواهد بود. پس معلولات آن واحد و نفس او بر جواز عدم نظر به‌ذات از احد باقی خواهند بود.

و اگر گوئی جواز عدم این احد مسدود است به‌احدی دیگر که فوق او و علت او است، کلام در همان فوق بعینه جاری است، پس عقل به‌طریق اجمالی حکم می‌کند که در این سلسلهٔ غیرمتناهیه احدی نیست که نظر به‌ذات او جواز عدم رأسی سلسله مسدود تواند شد. پس سلسله ممکنات صرفه بحیث لایشذّ منها شیء که فرض کنیم موجود بودن او را بدون استناد و انتها به‌واجب بالّذات بهر امکان ذاتی و نفس الأمری عدم باقی خواهد بود، و همچنین هر یک از آحاد آن سلسله.

و به‌جهت زیادتی توضیح مثالی ایراد می‌کنم، مثلاً هر گاه جسم ثقیلی بالطبع متحرک به‌مرکز بوده باشد، مانند خشتی و خواهیم که آن جسم به‌سبب اعتماد بر جسم ثقیل دیگر ساکن و مستقر گردد، پس اگر اعتماد آن جسم ثقیل متحرک بر جسم دومی، مانند آن و اعتماد دوم بر سومی، و سوم بر چهارمی بوده باشد، وهکذا اجسام ثقیله متحرکه به‌مرکز را اعتماد بر یکدیگر بوده باشد، مانند خشتهایی که در هوا بر روی هم چیده شوند بی‌آنکه این خشتها منتهی شوند در اعتماد به‌سوی جسم ساکنی که

در مرکز ارض بطبعه استقرار داشته باشد.

پس بالبدیهه معلوم است که در این هنگام استقرار مجموع این خشتها و واحدی از اینها صورت پذیر نگردد و بلکه اگر خشتهای بر روی هم چیدهٔ در هوا را غیرمتناهی فرض کنیم بی‌آنکه منتهی به‌جسم ساکنی در مرکز گردیده باشد بالبدیهه هیچ تحتی از اینها فوق خود را نتواند داشت و استقراری و سکونی بهم نرسد هیچ یک از آحاد را و جمله ممکنات صرفه که بدون استناد به‌واجب الوجود بالذّات موجود باشند به‌منزلهٔ خشتهای بر روی هم چیده‌ای است که منتهی به‌خشت مستقر در مرکز شده و در جّو هوا بر روی یکدیگر گذاشته شده باشند. و چنانکه استقرار این جمله واحدی از آحاد او بدیهةً متصوّر نیست. وجوب وجود آن مجموع یا شیئی از آحاد او متصور نیست.

و چون این مقدّمه ممهّد گردید، اثبات مطلب به‌تقریرات مختلفه و عبارات شتّیٰ که مآل همه فی‌الحقیقه یکی است ممکن است، و ما از آن جمله چند تقریر را ایراد می‌کنیم، تا موجب زیادتی بصیرت طلاّب یقین بوده باشد و علیه‌التّکلان و منه الاستعانة.

[چند تقریر برای اثبات مطلب]

اوّل: اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد موجودات منحصر در ممکنات صرفه بوده باشد، پس جملهٔ لایشذ ممکنات چون موجود است واجب گردیده خواهد بود، و موجب وجود او نفس مجموع یا احدی از آحاد مجموع نیست، چنانکه معلوم شد. پس موجب این جمله خارج است از او، و خارج از مجموع لایشذّ ممکنات نیست إلاّ واجب الوجود بالذات، هذاخلف مع أنّه المطلوب.

دوم‌مجموع ممکنات صرفه چون اشتمال بر واجب بالذات ندارند نه واجب بالذات است و نه واجب بالغیر کما مهّدناه: پس لامحاله مجموع مزبور معدوم محض‌اند و وجود ندارند، زیرا که ثابت شد که «الشیء مالم یَجِب لم یُوجَد» پس اگر مجموع موجودات منحصر در مجموع ممکنات صرفه باشند و واجب الوجود بالذاتی جزء مجموع موجودات نباشد هر آینه مجموع موجودات معدومات محضه خواهند بود، وهذا باطل بالبداهة والعیان.

سوم اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد پس جملهٔ ممکنات صرفه چون حینئذ موجودند واجب بالغیر خواهند بود، به‌حسب نفس الأمر و واقع، بنابر آنکه «الشیء مالم یَجِب لم یُوجَد» و چون این جمله خالی از واجب بالذّات است پس به‌حکم مامّر باقی بر امکان نفس الأمری «عدم رأسی» خواهد بود، پس جمیع ممکنات صرفه موجوده واجب الوجود به‌حسب نفس الأمر و ممکن العدم به‌حسب نفس الأمر خواهند بود معاً، وذلک اجتماع النقیضین.

چهارم اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد پس حینئذ جملهٔ لایشذّ ممکنات صرفه چون موجودند واجب بالغیر خواهند بود، پس به‌سادّ جواز «عدم رأسی» منتهی شده خواهند بود، به‌حکم مقدمه؛ و چون امری که خارج از مجموع ممکنات صرفه بوده باشد بنابر این تحقق ندارد پس سادّ مذکور داخل در سلسلهٔ ممکنات صرفه خواهد بود، و سادّ مذکور به‌حکم مقدمه امری است واجب الوجود بالذات، پس ممکنات صرفه مفروضه ممکنات صرفه نخواهد بود، هذاخلف.

پنجم علت هر امری چیزی است که مفید وجوب و وجود او باشد، و مفید وجوب ممکن یا واجب بالذات است یا واجب بالغیری که استناد به‌واجب بالذّات داشته باشد، به‌واسطه یا بلاواسطه، پس اگر موجودات منحصر در ممکن صرف بوده باشند علیّت و معلولیّت میان دو چیز اصلاً متصوّر نخواهد بود، و تالی باطل است، زیرا که بُله وصِبیان حکم می کنند به‌اینکه «وُجِدَتِ النارُفَوُجِدَالاحراق» بلکه بعید نیست که این علم ضروری مذکور در طبایع بهائم نیز بوده باشد.

ششم بر مجموع ممکنات صرفه و بر هر یک از آحاد این مجموع عدم نظر به‌ذات دارد، و بر این جواز به‌حسب نفس الأمر باقی هستند به‌حکم مقدمه. پس بر جملهٔ لایشذّ به‌حسب نفس الأمر جایز است که بدلاً عز هذا الوجود المشاهد معدوم باشند، پس وجود ایشان بدلاً عن‌العدم الجائز ترجّح بلا مرجّح است، وهوباطلُ بدیهةً.

هفتم رافع جواز «عدم رأسی» سلسلهٔ ممکنات صرفه رافع جواز عدم هر یک هر یک از آحاد او است، به‌حکم مقدمه؛ و چون بر فرض صرافت ممکنات واجب بالذّاتی تحقق ندارد، پس رافع جواز مذکور که در وجود سلسله و هر یک از آحاد

اولابدّمنه است، یا نفس سلسله، یا یکی از اجزاء و آحاد او است؛ و بر هر تقدیر لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس که مفسدهٔ دور، و باطل بالبدیهه است.

هشتم بر فرض صرافت ممکنات، علیّت و معلولیّتی صورت پذیر نیست، پس بر این تقدیر فرقی نخواهد بود میان موجودات ممکنه و مرکبات خیالیّه ممکنه در اینکه هر دو ممکن معدوم العله‌اند، پس وجود احدهما دون الاُخریٰ ترجّح بلامرجّح است.

نهم تحقق امکان خاص و قوعی در نفس الأمر، به‌این معنی که وجود و عدم چیزی هم نظر به‌ذات آن چیز و هم نظر به‌نفس الأمر جایز باشد، مستلزم اجتماع و ارتفاع نقیضین است معاً؛ زیرا که چون وجود آن شیء ممکن نفس الأمری است، پس علت عدم او در نفس الأمر تحقق ندارد، والاّ به‌علت عدم او، واجب در نفس الأمر می‌بود نه ممکن در نفس الأمر، هذاخلف؛ و چون عدم او نیز ممکن نفس الأمری است پس علت وجود آن تحقق در نفس الأمر نخواهد داشت، به‌بیان سابق.

و چون علت وجود و علت عدم آن هر دو منتفی‌اند، و عدم علت موجب عدم معلول است، پس وجود و عدم آن چیز هر دو مرتفع خواهند بود. و چون عدم علت وجود هر معلولی علتِ عدم آن معلول است، و عدم علتِ عدم او یا عین وجود علتِ وجود، یا لازم مساوی وجود علتِ وجود او است، پس بر تقدیر مذکور علّتِ وجود و عدم آن چیز هر دو موجود نیز خواهند بود. پس وجود و عدم او هر دو مجتمع در نفس الأمر خواهند بود.

و بعد از تمهید مقدّمه می‌گوییم که فرض عدم واجب بالذات و وجود ممکنات صرفه مستلزم تحقق امکان خاص و قوعی، و تحقّق امکان مزبور مستلزم اجتماع و ارتفاع نقیضین است معاً، و لازم آخر محال است، پس مقدّم اوّل نیز بدین منوال خواهد بود. و بیان استلزام ثانی از آنچه سبق ذکر یافت معلوم شد، و در بیان استلزام اول می‌گوییم که بر فرض مذکور جمله و هر یک از آحاد او بر جواز نفس الأمری عدم باقی هستند به‌حکم مقدّمه. و چون مجموع موجود است پس جواز نفس الأمری وجود جمله و هر یک نیز متحقّق خواهد بود، زیرا که ممتنع الوجود فی‌نفس الأمر موجود نمی‌تواند بود. پس کلّ واحد از وجود و عدم جمله و هر یک از آحاد جواز به‌حسب نفس الأمر دارد، و این نیست إلاّ إمکان خاص و قوعی جملهٔ مفروضه و هر یک از آحاد او.

دهم چون بنابر فرض عدم واجب موجودات منحصر در ممکنات صرفه‌اند، و لابد است در وجود ایشان از رافع جواز «عدم رأسی»، و رافع خارج از این مجموع لایشذّ ممکنات در این هنگام تحقق ندارد، پس رافع مذکور یا یکی از آحاد جمله یا نفس جمله است، و لازم می‌آید ترجّح بلامرجّح: زیرا که هیچ یک از نفس جمله و آحاد و اجزاء حتّی یک از سلاسل مافوق معلول اخیر مترتبةً إلی غیرالنّهایه أولویّتی به‌رافعیّت جواز عدم مذکور از آحاد دیگر ندارند: یا هر یک هر یک از آحاد و جمله رافع جواز مذکوراند علی سبیل الاستقلال. و لازم می‌آید توارد علل مستقله بر هر احدی از آحاد که معلول واحد شخصی است، یا مجموع آحاد علی‌سبیل الاشتراک رافع جواز مذکورند. و لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس کما عرفت، یا هیچ یک رافع جواز مذکور نیستند، پس لازم می‌آید که جملهٔ مفروضه معدوم باشد، و این خلاف بدیهه و حس است.

مسلک دوّم طریقهٔ حکما

و اوثق براهین ایشان برهانی است که شیخ‌ابوعلی‌بن‌سینا در کتاب «اشارات» ایراد نموده، و شارحین کلام او و متأخّرین در رسایل خود متوجه تتمیم و ترمیم او گردیده‌اند؛ و تقریر او به‌نحوی که نقابِ خفاء از چهرهٔ مقدّمات او بالکلّیه مرتفع شود به‌این نحو است که: شکی نیست در وجود ممکنات، مانند مرکبات و حوادث، و ممکن موجود محتاج است به‌علّتی که موجد او بوده باشد، و لابد است که آن موجد موجود بوده باشد، زیرا که ایجاد از غیر موجود ممکن نیست، و نقل کلام به‌آن موجد می‌کنیم، پس اگر در مرتبه‌ای از مراتب سلسله منتهی شود به‌واجب الوجود مطلوب حاصل باشد، و إلاّ دور یا تسلسل لازم آید: و حینئذ نقل کلام می‌کنیم به‌مجموع من حیث المجموع سلسلهٔ دوریّه یا تسلسلیّه، و می‌گوییم که این مجموع، بحیث لایشذّ عنها واحد، من الموجودات، ممکن واحد موجودی است، پس او نیز مفتقر است به‌علت موجده که عین هر یک از علل آحاد باشد

و نمی‌تواند بود که علت مجموع نفس همان مجموع باشد و الاّ لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس که محذور دور است. و نمی‌تواند بود که علت مجموع جز وی از اجزای مجموع باشد. زیرا که علت مجموع لامحاله علت هر جزو هر جزو از آن مجموع خواهد بود. از برای آنکه اگر علت یکی از اجزای او باشد، و مفروض این است که آن جزء ممکن است، پس علت آن جزء امری دیگر نخواهد بود غیر ما فرضناه اوّلاً، پس مفروض اوّلاً علت مجموع نخواهد بود. بلکه بعض علت مجموع خواهد بود، هذاخلف.

و چون ثابت شد که علت مجموع علت هر جزء، و هر جزء از اجزای آن مجموع است، و این علت مفروضه خود نیز از جملهٔ آن اجزاء است، پس علت خود خواهد بود، لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس. و ایضاً علت علل خود خواهد بود، پس دور نیز لازم می‌آید، لیکن چون در ابطال این شقّ لزوم تقدّم شیء بر نفس و استحالهٔ او کافی است، ما را در تتمیم دلیل احتیاج به‌ابطال دور نیست. و چون ثابت شد که علت مجموع نه نفس مجموع و نه جزء او است پس خارج از مجموع است، و خارج از مجموع لایشذّ ممکنات نیست الاّ واجب الوجود، و هذا هوالمطلوب.

و کشف سحایب شبهه از افق نیّر مقصود موقوف است بر ایراد چند بحث و اشاره به‌دفع هر یک از آنها.

بحث اوّل

آنکه لانُسَلِّمَ که مجموع امر موجود خارجی باشد، چرا نتواند که امر اعتباری باشد منتزع از آحاد، و حینئذ احتیاج به‌علتی غیر علت آحاد نخواهد داشت، و مفروض اینست که علت هر یک از آحاد سلسله در سلسله موجود است، و ممکن است اثبات مقدّمه ممنوعه بدو وجه:

وجه اول آنکه هر گاه هذا وذاک موجود در خارج باشد شکی نیست که بر مجموع او حکم بأنّهما اثنان می‌شود، و این حکم بالبدیهه صادق است و قضیّهٔ خارجیّه است. زیرا که عدد از افراد کم منفصل و کم از عوارض موجوده در خارج است، و اتصّاف چنین عارضی نمی‌شود الاّ در ظرف خارج، و ثبوت شیء از برای شیء در خارج مستدعی وجود مثبت له است در خارج، و معلوم است که مثبت له یعنی موضوع در این قضیّه هیچ یک از هذا و ذاک نیست، بلکه مجموع است، پس مجموع موجود خارجی است.

این احد دلیلین قوم است، لیکن بر این بحثی می‌آید که حقیقت عدد کثرت است، و وحدت و کثرت از امور اعتباریّه است، و شمردن او در تحت مقوله «کم» مسامحه و بر سبیل تشبیه است، چنانکه سابقاً اشاره شد. و بعضی محققّین در تصانیف خود تصریح به‌آن نموده؛ و شاید اتّصاف به‌این امر اعتباری در ظرف خارج نباشد، و این محمول از معقولات ثانیه باشد.

و قول به‌اینکه «کثرت از اعتباریّاتی است که ظرف اتصّاف به‌آن خارج است هر چند صفت موجود در خارج نباشد و از سنخ معقولات ثانیه که در ایشان ظرف اتصّاف و ظرف وجود صفت هیچ کدام خارج نمی‌باشد نیست» دعوی‌ای است که برهانی بر او نیست هر چند وجدان صحیح حکم به‌صحّت او می‌کند.

و ممکن است تتمیم کلام به‌ادنی تغییری، مثل اینکه بگوییم هر گاه دو مکعّب بوده باشد که مقدار هر کدام یک ذرع باشد، واحدهما ابیض و دیگری اسود باشد، و هر دو مماسّ یکدیگر باشند به‌احدی از سطوح، شکی نیست که در این هنگام حکم به‌بُلقَه و به‌مقدار ذراعین بر مجموع صادق است، و شکی نیست که بلقه و مقدار از افراد کیف و کم و موجود در خارجند، پس معروض ایشان موجود در خارج است. و ظاهر است که هیچ یک از هذا و ذاک معروض بلقه و مقدار ذراعین نیستند، پس مجموع موجود است در خارج. و بعد فللنظر مجال.

وجه دوّم آنکه مراد به‌مجموع در اینجا نفس آحاد بالأسر سلسله است که معروض هیئت اجتماعیه است نه مجموع مرکب از آحاد مذکوره با هیئت اجتماعیّه و وجود کلّ واحد از آحاد مستلزم وجود مجموع به‌این معنی هست بالضروره لیکن مقدّم حقّ است فکذا التالی.

و تنبیه بر استلزام مذکور به‌این نحو می‌توان کرد که عدم مرکب انعدام احد أجزاء است بالبدیهه، پس اگر بر تقدیر وجود هر یک هر یک از اجزا مجموع مرکب معدوم باشد هر آینه احد اجزا معدوم خواهد بود، و این خلاف فرض است.

و نقضی که بر این ملازمه بعضی ایراد نموده‌اند که «حدّ تامّ مرکب است از جنس و فصل قریبین و بسیار می‌باشد که جنس و فصل قریب در ذهن موجود می‌شوند بدون هیئت ترتیبیه وحینئذ حدّ تامّ موجود در ذهن نیست و همچنین قضیّه مرکب است از اجزای اربعه و بسیار می‌باشد که اجزای اربعه در ذهن موجود می‌شوند بدون تعلق إذعان به‌جزء اخیر وحینئذ قضیّه تحقق ندارد».

مدفوع است: به‌اینکه در کلاالصّورتین وجود جمیع اجزا مستلزم مجموع به‌معنی مذکور است به‌واسطه آنکه آحاد بالأسر أجزای اربعه و آحاد بالأسر جنس و فصل در صورتین موجود در ذهنند، لیکن چون حدّ تامّ و قضیّه دو اسمند از برای مجموعین مذکورین و اطلاق این دو اسم بر ایشان مشروط است به‌شرط تعلّق هیئت‌ترتیبّه و اذعان، و در مثالین شرط مذکور منتفی است، پس صدق اسمین به‌انتفای شرط منتفی است، هر چند مسمّیٰ که مجموعین است موجود است.

بحث دوّم

آنکه بر تقدیر تسلیم که مجموع به‌معنی مذکور موجود باشد شاید معنی موجودیّت او این باشد که موجودات متعدّده باشد به‌وجودات متعدّده و نفس جمیع آحاد باشد نه موجود واحد به‌وجود واحد و مغایر جمیع آحاد وحینئذ ایضاً طلب علت از برای مجموع کردن صورتی ندارد، زیرا که علل موجودات متعدّده که نفس آحاد سلسله است همه در سلسله هست.

و در دفع این بحث می‌گوییم شکی نیست که عدم احد اجزا علت عدم مرکب است، زیرا که عقل حکم می‌کند به اینکه عُدِمَ احدُ الاجزاء لعدم‌المرکب، پس عدم احد اجزاء یعنی وجود جمیع اجزاء که عدم علت عدم مرکب است علت عدم عدم‌مرکب یعنی علت وجود مرکب است، چه عدم علت علت عدم معلول است، با آنکه مستبعد نیست که دعوی ضرورت در اصل کرده شود، زیرا که عقل حکم به‌ترتب به‌کلمهٔ «فاء» میان وجود جمیع اجزاء و وجود مرکب می‌کند و هر علتی لامحاله مغایر معلول است پس وجودات آحاد بأسرها مغایر وجود مرکب است. و منبّه دیگر بر اصل دعوی آنکه معروض هیئت اجتماعیّه و بلقه و جسم تعلیمی خاص که صفات شخصیّه‌اند البته امری است شخصی نه اشخاص متعدّده.

گفته نشود که اگر مجموع اثنین موجود ثالثی باشد مغایر کلّ واحد پس در خارج سه موجود متغایر تحقق خواهد داشت و مجموع ثلاثه موجود رابعی و مجموع اربعه موجود خامسی خواهد بود و هکذا، پس لازم می‌آید از وجود اثنین وجود موجودات غیر متناهیه مترتّبه به‌کلیّت و جزئیت و این محال است.

از برای آنکه می‌گوییم: سبق ذکر یافت که مجموع حاصل از جزئیت امر واحد اعتباری است و وجودی در خارج ندارد، پس ما سوای موجود ثالث که مجموع اثنین است شیئی از مجموعات مذکوره مترتّبه غیر متناهیه وجود در خارج ندارد، و همه اعتباریاتند و تسلسل در ایشان منقطع می‌شود به‌انقطاع اعتبار.

تکلمه و توضیح

بدان که عسکر مرکبّ است از آحاد انسانی که معروض امر اعتباری است که هیئت اجتماعیه باشد. پس اگر اخذ کنیم ما مجموع مرکبّ از آحاد انسانی را با هیئت اجتماعیّه اعتباریّه، این مجموع مرکّبی است اعتباری و غیر موجود در خارج. و اگر جمیع آحاد را به نحوی که هیئت از او خارج باشد اخذ کنیم، به‌یکی از دو نحو مأخوذ می‌تواند شد: یکی تمام آحاد متعدّده منفرده از یکدیگر بدون اعتبار انضمام و ارتباط بعضی به‌بعضی. و این معنی مدلول کلّ افرادی است و جمیع اجزای به‌این معنی موجودات متعدّده‌اند و متقدّمند بر وجود مرکبّ و به‌این اعتبار معروض هیئت اجتماعیّه و وحدت شخصیّه نیستند و اگر آحاد مذکوره را که هیئت از او بیرون است اخذ کنیم به‌نحو انضمام و ارتباط بعضی به‌بعض به‌این اعتبار معروض هیئت و وحدت شخصیّه است، ومدلول کلّ مجموعی و موجود واحد به‌وجود واحد خارجی است و متأخر است از جمیع اجزای به‌معنی سابق، ومجموع به‌معنی سابق، ومجموع به‌معنی ثالث است که مراد مستدل است و طلب علّتی غیر از علل آحاد به‌جهت او می‌کند.

بحث سوّم

آنکه اثبات امکان مجموع مذکور را به‌این نحو نموده‌اند که مجموع مزبور مرکبّ است و هر مرکبّ مفتقر به‌اجزای خود است و هر مفتقر به‌غیر ممکن است.

و بر این دلیل نقض ایراد نموده‌اند به‌مرکبّات ممتنعه، مثل مجموع نقیضین و مرکبّ از دو شریک باری. و دفع این نقض ممکن است به‌دو وجه:

وجه اوّل منع جریان دلیل دربارهٔ نقض، به‌این نحو که تو «هر مرکبّ مفتقر است» اگر خارجیّه اخذ می‌کنی مرکبّ ممتنع که اصغر در قیاس اوّل است در تحت عنوانی که موضوع اکبر در همان قیاس است داخل نخواهد بود و حکم به‌اکبر بر عنوان مزبور متعدّی به‌اصغر نخواهد شد. و اگر حقیقیّه اخذ می‌کنی که مرکّب ممتنع در تحت عنوان مزبور داخل باشد کلیّت کبرای قیاس اوّل ممنوع است. زیرا که چون حقیقیّه در قوّهٔ شرطیّه است و وجود مرکّب ممتنع محال است، ومحال جایز است که مستلزم محال دیگر باشد. پس جایز است که مرکّب ممتنع بر تقدیر وجود مفتقر به‌اجزاء نبوده باشد، و بر تقدیر تسلیم منع می‌کنیم کلیّت کبرایِ قیاس ثانی را به همین سند.

وجه دوّم تسلیم نتیجهٔ نقض و منع بطلان او مستند به‌عود حقیقیّه به‌شرطیّه و جواز استلزام محال مر محال دیگر را.

بحث چهارم

استفسار از مستدل به‌اینکه مراد او به علّتِ مجموع چیست؟ اگر مراد علتّ تامّهٔ مجموع است، اختیار می‌کنیم که علّت تامّهٔ مجموع نفس مجموع است، و تقدّم شیء بر نفس لازم نمی‌آید. زیرا که تقدّم علّت تامّه بر معلول واجب نیست، چه مجموع مرکّب از واجب‌الوجود و جمیع عالم به‌معنی‌یی که مذکور شد ممکن است و موجود، و علّت تامّهٔ این مجموع عین آن مجموع است. و تقدّم بر معلول ندارد؛ والاّ لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس.

وایضاً مجموع مادّه و صورت که عین معلول مرکبّ است جزء علّت تامّه آن مرکبّ است، و هر جزوی متقدّم بر کلّ است، پس اگر واجب باشد تقدّم علّت تامّه بر معلول لازم می‌آید تقدّم معلول مرکّب بر نفس خود به‌دومرتبه.

وسّر عدم وجوب تقدّم علّت تامّه بر معلول آن است که علّت تامه هر شیء عبارت است از جمیع اموری که هر یک موقوف علیه باشند، ولازم نیست که مجموع اموری که هر یک موقوف علیه باشند موقوف علیه باشد، زیرا که حکم مجموع لازم نیست که حکم کلّ واحد باشد.

و تحقیق آن است که معنی علّت تامّه ماتیوقّف علیه‌المعلول یا مایفید وجود المعلول است، و این معنی صدق به‌طریق حقیقیّه بر علتّ تامّهٔ ندارد، بلکه اطلاق علیّت بر علّت تامّه یا بر سبیل مجاز است از باب تسمیهٔ کل به‌اسم جزء یا بنا بر اشتراک لفظ علّت است میان معنی که سبق ذکر یافت و میان بودن شیء مرکّب از اموری که هر یک به‌معنی مذکور باشند. وعلی التقدیرین تقدّم علّت تامّه بر معلول واجب نیست.

و اگر مراد به‌علّتِ مجموع فاعلِ مجموع است اختیار می‌کنیم که علّتِ مجموع لایشذ جزء مجموع است، و آن جزء لازم نیست که فاعل نفس خود باشد، زیرا که اگر فاعل آن جزء غیر آن جزء باشد لازم نمی‌آید الاّ خروج آن غیر از فاعل مجموع، و فاعل مجموع علّت تامّه مجموع نیست، تا خروج بعضی از امور که موقوف علیه مجموعند از وی محذور باشد.

[جواب بعض محققین از بحث و دو وجه در ابطال قول معترض]

و بعض محققّین از این بحث جواب داده، به‌اختیار شقّ اوّل، و قول معترض را که گفت «علّت تامّهٔ مجموعْ نفسِ مجموع است» به‌دو وجه ابطال نموده:

وجه اوّل آنکه اگر علّت تامّهٔ ممکن نفس او تواند بود پس ممکن بنفسه موجود می‌تواند شد، وطریق اثبات واجب از راه وجود ممکن بالکلیّه منسدّ خواهد بود، و این مخالف اجماع محققّین حکما و متکلّمین است.

وجه دوّم آنکه شکی نیست که نظر به‌ذات علّت تامّه وجود معلول واجب است. پس اگر مجموع ممکنات علّتِ تامّه نفس خود باشد هر آینه آن مجموع واجب الوجود بالنّظر الی ذاته خواهد بود. هذا خلف.

[دو وجه در ابطال مدخول است]

وبرخبیر مخفی نیست که هر دو دلیل مجیب مدخول است:

امّا اوّلاً پس از برای انتقاض هر دو مرکّب از واجب و جمیع عالم، زیرا که آن مجموع البتّه علّت تامّهٔ نفس خود است.

پس اگر بگوئی که: علّت تامّه مجموع مرکّب از واجب و عالم جزوی است از آن مجموع که مافوق معلول اخیر باشد تا منتهی شود به‌واجب‌الوجود نه نفس مجموع، زیرا که چون این مجموع نفس آحاد بالأسر است. پس فرق نیست میانه آنکه علّت تامّه هریک را جداجدا طلب کنی یا آنکه علّت مجموع را به‌یکبار طلب کنی. و در جواب نیز فرق نیست میان آنکه مجیب علّت همه را به‌یکبار بگوید یا هر یک هر یک را جدا جدا بگوید الاّ به‌اجمال و تفصیل. و همچنین که در صورت تفصیل علّت مجموع را که مجیب تعیین می‌کند نیست إلاّ مجموع سلسلهٔ مافوق معلول اخیر إلی الواجب پس همچنین در صورتی که علّت مجموع را اجمالاً طلب نماییم نیز جواب همان خواهد بود، پس معلول داخل اجزای علّت تامّه نخواهد بود.

می‌گوییم: سابقا ثابت شد که مجموع مرکب موجود واحدی است مغایر جمیع اجزائی که موجودات متعدّده‌اند، ومعلول اخیر اگر چه داخل در علّت تامّه جمیع متعدّدات نیست لیکن در علّت تامّه مجموع واحد که مرکبّ است داخل است البتّه، زیرا که مجموع مرکّب کثیر است و مرکّب از وحدات پس لامحاله توقّف بر هر یک از وحدات دارد، و از جملهٔ وحدات او معلول اخیر است، پس مجموع توقّف بر او دارد، وماعدا المعلول الاخیر علّت تامّهٔ مجموع نیست، بلکه او نیز علّت تامّهٔ نفس خود است و او با معلول اخیر علّت تامّهٔ مجموع است. و از آنچه تحریر شد ظاهر گردید که میانهٔ سؤال از علّت موجودات متعدده بأسرها و میانهٔ سؤال از علّت مجموع واحد مرکّب، فارق موجود است، وکذا بین الجوابین، وتفاوت به‌محض اجمال وتفصیل نیست.

و امّا ثانیاً پس از برای آنکه بر دلیل اوّل وارد می‌آید: آنکه قول او «اگر مجموع علّتِ تامّهٔ نفسِ خود باشد محتاج به‌غیر در وجود نخواهد بود» ممنوع است، زیرا که معنی «بودن مجموع علّتِ تامّهٔ نفس خود» این است که آن مجموع حاوی و جامع هر یک هر یک از مایتوقف علیه نفسه است، پس لامحاله هر جزوی از این مجموع موقوف علیه مجموع خواهد بود، و مجموع در وجود احتیاج به‌غیر خود که فواعل است که جزو اویند البتّه دارد، وانسداد طریق اثبات صانع از وجود ممکن چنانکه معترض توهم کرده لازم نمی‌آید.

و بر دلیل ثانی وارد می‌آید که قول او «وجود معلول نظر به‌ذات علّت تامّه واجب است» ممنوع است، زیرا که دانستی که علّتِ تامّه موقوف علیه یا مفید وجود معلول نیست، و اطلاق علّیت بر او بر سبیل مجاز یا اشتراک آن است، و آنچه وجود معلول نظر به‌ذات او واجب است علّت حقیقی معلول است، یعنی فاعلی که مستجمع شرایط اثر در معلول باشد، و در مانحن فیه این فاعل و شرایط هر کدام جزء علّتِ تامّه‌اند، پس وجوب مجموع مذکور نظر به‌اجزای مجموع است که فواعل و شرایط بوده باشد، نه نظر به‌نفس مجموع، زیرا که مراراً گذشت که وجود مجموع مغایر وجود جمیع اجزاء است.

و امّا ثالثاً پس از برای آنکه می‌گوییم: جواب این محقّق موافق قانون «مناظره» نیست، از برای آنکه، بنابر اختیار شقّ اوّل، مستدل دعوی کرده که اگر مجموع لایشذُّ علّتِ تامّهٔ نفس خود باشد تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید ضرورةَ تقدُّمِ علّتِ تامّه بر معلول.

و معترض منع این کلیّت کرده و به سه سَنَد مستند شده: اوّل مجموع مرکّب از واجب و جمیع ممکنات که علّت تامّهٔ نفس خود است. ثانی علّت تامّهٔ معلول مرکّب از مادّه و صورت که متأخّر از معلول است. ثالث آنکه علّت تامّه مجموع مایتوقّفُ علیه‌المعلول است، و مجموع مایتوقّف علیه لازم نیست که خود موقوفٌ علیه باشد.

و موافق قانون «مناظره» این بود که مجیب یا مقدّمهٔ ممنوعه را اثبات یا اسانید ثلاثه را ابطال کند: و این محقّق هیچ یک از این دو امر را متصدی نشد، و دو دلیل ایراد نمود بر اینکه مجموع لایشذُّ ممکنات علّت تامّهٔ نفس خود نمی‌تواند بود.

و از آنچه سمت ترقیم یافت مبیّن شد عدم تمامیّت دلیلین مجیب و صحّت سند اوّل و سند ثالث منع. باقی ماند نظر در صحّت و فساد سند ثانی، و چون در صحّت منع مذکور همان دو سند بلکه احد هما کافی است پس معلوم شد سقوط جواب به‌اختیار شقّ اوّل کمافعله هذا المحقّق، واشتغال به‌ردّ سند ثانی علی سبیل التفصیل خوض در مالایهّم است، با آنکه وهن او مجملاً از آنچه در بیان مغایرت مجموع مرکب با جمیع اجزای متعدّده محرّر شد معلوم است، فاستنبط.

واکثر افاضل جواب گفته‌اند از این بحث رابع، به‌اختیار شقّ ثالث، به‌این نحو که مراد به‌علّت جملهٔ ممکنات فاعل مستقلّ به‌تأثیر آن جمله است، به‌این معنی که جملهٔ لایشذّ مستند نباشد به‌چیزی إلاّ به‌او یا به‌چیزی که مستند باشد به‌او. و ظاهر است که علّتِ مستقلهٔ جمله به‌این معنی علّت هرجزو از آن جمله خواهد بود یا بلاواسطه یا به‌واسطه، والاّ مستقل به‌معنی مذکور نخواهد بود.

گفته نشود که بر قول مجیب «علّت مستقلهٔ مجموع علّت هر جزء هر جزء است به‌واسطه‌ام بلاواسطه»، نقض وارد می‌آید به‌مجموع مرکّب از واجب و جمیع ممکنات، زیرا که علّت مستقلّهٔ این مجموع واجب است با آنکه او علّت هر جزء هر جزء مجموع نیست والاّ لازم می‌آید که علّت خود باشد.

از برای اینکه می‌گوییم که: ما این دعوی را در علّتِ مجموع ممکناتِ صرفه کردیم، و شکّی نیست که دلیل در آنجا تمام است، و منع هیچ مقدّمه از مقدّمات او نمی‌توان کرد، و دلیل مذکور در مرکّب از واجب و جمیع ممکنات جاری نیست، کمایظهر بالتّأمل، پس نقض ساقط است.

لیکن بر این جواب وارد می‌آید آنکه: لانسلّم که هر ممکنی از ممکنات حتی جمله ممکنات صرفه محتاج باشد به‌علّت مستقله، به‌این معنی که مجیب اختیار کرد، لابدّله من دلیل؛ و آنچه مسلم است همین قدر است که مجموع ممکنات صرفه محتاج است به‌علّت مستقّله، به‌این معنی که آن علّت یا خود علّت هر جزء هر جزء مجموع بوده باشد، یا مشتمل بر علل مستقله هر جزء هر جزء بوده باشد.

و در این هنگام می‌گوییم که علّتِ مجموع ممکنات صرفه مافوق معلول اخیر است، و ظاهر است که این مجموع محتوی بر علل مستقله هر جزء هر جزء جمله نیست، حتّی بر علّت مستقله خود، زیرا که علّتِ مستقلهٔ جملهٔ دوّم جملهٔ دیگر است که مافوق معلول اخیر این جملهٔ ثانیه باشد، وهکذا هر جمله مستند است به‌علّت مستقله که جزء آن معلول است، که آن جزء عبارت از مافوق معلول اخیر هذه‌الجمله باشد، وهکذا إلی غیر النهایة‌له.

گفته نشود که: علّت جملهٔ مافوق معلول اخیر از برای جملهٔ لایشذّ باطل است، زیرا که مافوق معلول اخیر او، که علّت او است، اولی است به‌علیّت و تأثیر در جملهٔ لایشذّ.

از برای آنکه می‌گوییم: علّت مستقّله چنینی که ما تسلیم نمودیم امری است که مشتمل بر جمیع علل قریبه هر جزء هرجزء بوده باشد؛ و این تعریف صادق نیست إلاّ بر جملهٔ مافوق معلول اخیر اولی، چنانکه بر متأمل مخفی نیست؛ پس اولویّت مذکوره ممنوع و محض خطابه است، عاری از تحقیق، وعاطل از حلیهٔ تدقیق. و اگر مجیب اراده کرده به‌علّت مستقّله معنی دیگر، غیر مامنعنا وما سلّمنا، باید که اوّلاً بیان مراد خود کند تا بعد از تعیین مراد نظر کنیم در صحّت و فساد برهان.

پس اگر بگوئی تو که: بنا بر احتمال مذکور سلاسل موجودهٔ غیر متناهیه که هر یک مافوق معلول اخیرند از جمله متأخره از او مترتّب خواهند بود، و نقل می‌کنیم به‌مجموع سلاسل موجوده غیرمتناهیه، بحیث لایشذ منها شیء، وهمان دلیل اصل را بعینه در ابطال آن جاری می‌کنیم.

می‌گوییم که: ما نیز به‌همین طریق بعینه جواب می‌گوییم و در هیچ مرتبه نیست که نقل کلام به‌مجموع دیگر حاصل از اجتماع سلاسل نکنی که این شبهه بعینه بر او وارد نیاید، پس مطلوب تمام نمی‌شود هر چند إلی غیرالّنهایه استدلال کنی، هذا با اینکه در این هنگام جواب دیگر از دلیل می‌توان داد که آن منع موجودیّت مجموع مرکبّ از سلاسل مافوق باشد، زیرا که چون این سلاسل متداخله‌اند لامحاله در مجموع مرکّب از آنها اعتبار جزئیّت امر واحد مرتّین شده خواهد بود.

و دفع این شبهه بحذافیره از این دلیل ممکن نیست إلاّ به‌تشبّث به‌مقدّمه‌ای که در مسلک اوّل سبق ذکر یافت، زیرا که بنا بر فرض عدم واجب بالذّات هیچ جزوی از اجزای سلسله، خواه مافوق معلول اخیر و خواه غیر او، واجب الوجود نیستند، نه

نظر به‌ذات و نه نظر به‌نفس الأمر، وتا شیء واجب نشود موجود نمی‌شود، و تا موجود نباشد موجد نتواند بود بالبدیهه. پس هیچ جزوی از اجزای سلسله قولاً مطلقاً رافع جواز «عدم رأسی» سلسله و موجد او، و نه رافع جواز عدم و موجد احدی از آحاد او نتواند بود. وخفائی در ظهور مقدّمهٔ مزبور نیست، و صاحبِ قریحهٔ صافیه را شوبِ شکّی در حقیّتِ او معتری نمی‌شود.

پس آنچه بعضی از فضلا در رسالهٔ خود گفته که: «دلیل مزبور با وجود تشبّث به‌مقدّمهٔ مزبوره جدلی است»، از حلیهٔ انصاف بری‌وعری و منشأ او عدم تأمل غوری واکتفا به‌نظر سرسری است، لیکن مخفی نیست که بعد از تشبّث به‌این مقدّمه در اتمام این دلیل، بعضی از مقدّمات او مستدرک خواهد بود. و ظاهر آنست که بعض اعلام فضلای متأخرین که متوجّه ابرام و احکام این مقدّمه شده است در صدد تتمیم این دلیل نیست، بلکه این مقدّمه را به‌انضمام بعض مقدّمات سهلة الحصول کافی در ایصال به‌مأمول می‌داند، به‌نحوی که سابقا سمت تحریر یافت.

خاتمه

در توحید واجب‌الوجود و آن مرتب است بر دو مسلک

مسلک اوّل

در بیان آنکه واجب‌الوجود بالذات را شریکی در وجوب بالذات نیست

و دلیل مشهور قوم در بیان این مطلب اینست که اگر دو فرد موجود باشند که هر یک مصداق مفهوم واجب‌الوجود بالذات باشد لامحاله ما به‌الاشتراک که نفس مفهوم واجب‌الوجود است غیر ما به‌الامتیاز هر یک از خود نیست از دیگری، وحینئذ هر یک از واجبین مرکب خواهد بود از ما به‌الاشتراک ومابه‌الامتیاز، وترکیب مستلزم امکان ذاتی ومنافی وجوب بالذات است. پس هیچ کدام از مفروضین واجب نخواهد بود. هذاخلف.

[شبهۀ ابن کمونه در توحید باری تعالی]

وبر این دلیل ایراد مشهوری هست که در میان محصّلین به‌شبهۀ ابن کمونه اشتهار دارد. و ملخّص آن اینست که محال مذکور لازم می‌آید اگر لازم باشد اشتراک واجبین مفروضین در ذاتی از ذاتیّات، نوعاً کان او جنساً، چه حینئذ لازم می‌آید مرکّب ذات هر یک از واجبین از امر مبهمی و امر مشخّصی لیکن لزوم اشتراک واجبین در ذاتی ممنوع است، چه احتمال دارد که ذوات بیطه متباینه فی‌الحقیقه بوده باشند که در ماهیّت به هیچ نحومًا هم اشراکتی نداشته باشد و تشخّص هریک از ایشان نفس هویّتِ جزئیّهٔ او باشد و مفهوم واجب‌الوجود برهر دو صادق باشد و عرضی هر دو باشد. پس اشتراک واجبین در عرضی مذکور و امتیاز کلّ واحد از دیگری به نفس ذات خواهد بود و ترکیب ایشان لازم نمی‌آید.

[جواب حکما و متکلمین از شبهۀ ابن‌کمونه]

و فحول حکما و متکلمین به طرق شتّیٰ متوجّه رفع شبهۀ مذکوره گردیده‌اند. و در مختصرات و مطوّلات ایشان کلام تامّی که حاسم مادّهٔ جدال و مستأصل شأفهٔ[1] قیل و قال بوده باشد به نظر نمی‌رسد، لیکن بعضی مقدّمات متفرّقه به تقریب این مطلب و بعضی به تقریبات دیگر ایراد نموده‌اند که به تنقیح و تدقیق و نضد و ترتیب آن مقدّمات ممکن است که حُجُبِ خفا از چهرهٔ مقصود متقشع گردد، بنابراین اوّلاً خوض می‌نماییم در تشیید مقدّمات و مبانی مذکور علی سبیل الایجار فنقول، و باللّه التوفیق:

مقدّمهٔ اولی [جواب از شبهۀ ابن کمونه]

مفهوم لغوی لفظ ثبوت وکون و وجود ومرادفات ایشان از هر زبانی که بوده باشد، مثل هستی و بودن، معنی‌یی است مصدری که نسبت جزء او است. وتصوّر این معنی از اجلای تصوّرات بدیهیّه است. وتفسیر او به تحقّق در خارج وکون در اعیان و مصدریّت آثار و مخبر عنه بودن و غیر ذلک، تعریفات لفظی است نه معنوی. و شکی نیست که نسبت و هر معنی‌یی که نسبت جزء او بوده باشد حظّی و نصیبی از وجود خارجی ندارد؛ پس مفهوم مصدری وجود معنی‌ای است اعتباری و از انتزاعیّات نفس الأمریه و ممتنع الوجود فی الخارج، وهمچنین مفهوم موجود که از این معنی مصدری مشتق است. وشکی نیست در اینکه هیچ یک از این مفهو مین غیر موجودین فی الخارج عین یاجزء حقیقت موجوده در خارج نتواند بود پس کلّ واحد از مفهومین مذکورین زایدند هم بر حقیقت واجبی و هم برماهیّات ممکنه، لیکن فرق است میان حال این مفهومین با حقیقت واجبی وهم و حال ایشان با حقیقت ممکنی

---

۱ ــ شأفة: الاصل. القرحة فی اسفل القدم. یقال: استأصل شأفته، ای ازاله من اصله ــ کندن ریشه. ــ حسم: قطع ــ تقشع: زوال. م.

و تفصیل مقام اینست که ممکن موجود را، مثل زید، عقل تقسیم می‌کند و تفصیل می‌دهد به ماهیّتی که انسان باشد و وجودی، و چون ماهیت او را که در نفس الأمر مخلوط به عوارض لاحقه است در مرتبهٔ تعریه که مرتبهٔ ماهیّت من حیث هی‌هی است ملاحظه کنیم، در این مرتبه چیزی از محمولات او و عوارض او به جهت او ثبوت ندارد، الاّ اموری که عین ذات یا جزء ذات او بوده باشد، مثل حیوان و ناطق، و این قسم محمولات را ذاتیّات آن ماهیّت خوانند. و چون وجود نه عین ماهیّت انسانی و نه جزء او است، کما عرفت، پس او در این مرتبه ثبوتی از برای ماهیّت ندارد و نسبت به او عرض لاحق او و متأخر از مرتبهٔ ذات او است. و همچنین است کلام در سایر صفات غیر وجود. و محمولاتی که از این قسم صفات مشتق شوند آنها را عرضیّات آن ماهیّت خوانند

پس مناط صدق ذاتیّات نفس ماهیّت معرّاة از جمیع عوارض است بدون مدخلیّت امری خارج از ذات، مثل قیام مبدأ اشتقاق با نسبت به امر مباینی دیگر، ولهذا ثبوت ذاتیّات از برای ماهیّت محتاج به سببی و جاعلی نیست، نه نفس ذات و نه امر خارج از او. و از اینجا است که اگر کسی بگوید «جعل اللّه الانسانَ حیواناً او ناطقاً» این قول را عقلاء سخیف می‌شمارند.

و مناط صدق عرضیّاتْ قیام عرض خارج از ذاتی است به ذات که عرض مذکور مبدء اشتقاق آن عرضی باشد، اعم از اینکه آن مبدء صفت موجوده در خارج باشد مثل ابیض، یا حصّه‌ای از مفهوم انتزاعی باشد، مثل مفهوم موجود که مناط صدق او بر انسان مثلا قیام حصّه‌ای از معنی مصدری است به‌ذات او، به این معنی که ذات در نفس الأمر به حیثیتی باشد که اگر ذهن صحیحی موجود بوده باشد انتزاع این معنی از او تواند نمود.

و چون صفت مذکوره و حیثیت مزبوره اموری چند متأخر از مرتبهٔ ذات ماهیت من حیث هی‌اند، پس لامحاله بودن ماهیّت به حیثیّت مذکور و انتزاع صفت و صدق مفهوم مشتق که وابسته به این صحّت انتزاع است همه محتاجند به مؤثری خارج از ذات موصوف و توسّط جعلی میان ذات موصوف و مفهوم مشتق. ولهذا عقل حکم به سخافت قول «ما جَعَلَ اللّهُ الانسانَ موجوداً» نمی‌کند به نحوی که حکم به سخافت قول اوّل می‌کرد.

و از آنچه گفتیم ترا معلوم شد که حمل مفهوم موجود بر هر ماهیّت ممکنه به معنی اتصاف ذات ممکن به معنی موجود محتاج به علتی است، و آن علت نمی‌تواند بود که نفس ماهیّت ممکنه، مثل ذات انسان، باشد والاّ لازم آید که قبل از وجود موجود باشد، زیرا که تا چیزی موجود نباشد موجد چیزی نمی‌تواند شد. پس معلوم شد که علت موجودیّت هر ممکنی امری است خارج از ذات ممکن، و همچنین معلوم شد که هر موجودی که او را عقل تحلیل می‌کند به ماهیّتی و وجودی مغایر آن ماهیت لامحاله معلول و مفتقر در وجود به غیر است.

و چون این معنی ممهّد شد می‌گوییم که اگر حال مفهوم وجود و مفهوم موجود با واجب الوجود همان حال بوده باشد که با ماهیّات ممکنه دارند لازم آید که موجودیّت واجب محتاج به جاعل و مؤثر باشد، و چون دانستی که این جاعل و مؤثر نفس ذات نمی‌تواند بود پس لامحاله امری خواهد بود مغایر ذات، و لازم می‌آید امکان واجب، پس حالی که مفهومین وجود و موجود نسبت به ماهیّت ممکن دارند و تحلیلی که عقل در آنجا می‌کرد ذات موجود را به شیء و وجودی نسبت به واجب الوجود آن حال صورت تحقق ندارد.

و هرگاه تحلیل و تفصیل مذکور در واجب منتفی باشد پس واجب وجود محض خواهد بود نه چیزی و وجودی، و این به این نحو می‌شود که مفهوم وجود انتزاعی بر ذات واجب الوجود صدق به هو هو داشته باشد به همان طریق که صدق به هو هو برحصص وجود قائمه به ماهیّات ممکنه دارد، لیکن صدق او برحصص مذکوره صدق ذاتی است، از برای آنکه هر حصه نفس معنی مطلق است که اضافه به معروضی با آن منضم شده، و انضمام اضافات متعدده به حقیقت واحده، مستلزم تغیّر و تکثّر آن حقیقت برحسب ذات نمی‌شود، وصدق مفهوم وجود برذات واجب صدق عرضی است، بناء علی ما عرفت، و ذات فرد وجود است نه حصهٔ او. ۱

و چنانکه قیام وجود به ماهیتی که غیر وجود بوده باشد مصداق حمل موجود برآن غیر است، همچنین قیام وجود به ذات خود، یعنی عدم قیام او به غیر، مصداق حمل موجود است بر او بلاتفاوت، بلکه به طریق اولی، چه فطرت قویمه وسلیقهٔ مستقیمه شاهد بر این معنی است که اگر ضوئی از اضواء قائم به ذات خود و مفارق از موضوع غیر خود موجود بوده باشد هر

آینه ضوء و مضیء هر دو بر او صادق خواهند بود. و ایضا خفای ندارد که حمل موجود برچنین ذاتی که فرد وجود باشد محتاج به جاعلی و مؤثری نیست، مثل حمل ذاتیّات، هر چند که هر یک از مفهومین محمول و مبدء اشتقاق، عین یا جزء ذات نبوده باشند. زیرا که این قسم محمول عرض مشارک ذاتی است در اینکه مصداق حمل نفس ذات موضوع است بی‌مدخلیّت قیام صفتی با مقایسه به امر مباینی.

پس در میان حال مفهومین وجود و موجود نسبت به واجب الوجود و میان حال آن دو مفهوم نسبت به ممکن موجود فرق متحقق شد از سه راه:

اول: آنکه نفس مفهوم مصدری به هوهو صدق بر واجب دارد و به این نحو صدق بر ممکن ندارد پس در ممکن عقل حکم می‌کند که انسان است و چیز دیگر که هستی و بودن باشد و در واجب این تفصیل معقول نیست بلکه همان نفس حقیقت خود وجود است و آثاری که در ممکن برحصهٔ قائمه وجود مترتب می‌شود اینجا بر نفس ذات به ذاته مترتب می‌شود.

دوم: آنکه مناط صدق مفهوم موجود در ممکن قیام حصهٔ زایده وجود است به ماهیّت ممکنه کماهوشان أکثر العرضیّات، و در واجب نفس هویت بسیطه موضوع است بما هی‌هی کماهوشأن الذّاتیّات.

سوم: آنکه صحت انتزاع در ممکن و صدق مفهوم موجود بر او به معونت جاعل است و در واجب صحت انتزاع و اتصاف مزبورین مستغنی از جاعل و بیند.

و ملخّص دلیل قوم که اشاره به او شد در بیان این دعوی اینست که از تحقق حالت ثالثه وجود و موجود نسبت به واجب، چنانکه در فرق سیم مذکور شد، استدلال نموده‌اند بر ثبوت حالتین اولی و ثانیه که در فرقین اولین مذکور شد، چه ثبوت حالت ثالثه لازم معنی و جوب ذاتی است و تحقق او در واجب بالذّات بدیهی است، پس مراد قوم به عینیّت وجود در واجب یکی از دو معنی است: یا محمول بودن مفهوم مصدری بر او به هوهو به حمل عرضی، کما عرفت، یا بودن مصداق حمل مفهوم موجود بر او نفس ذات او، چنانکه در ذاتیات، و هر معنی که مراد باشد به عینیّت در واجب مراد به زیادتی در ممکن مقابل آن معنی خواهد بود.

وتقریری که مذکور شد به جهت دلیل مذکور مراد شیخ رئیس است که در استدلال به این مطلب به این عبارت گفته که اگر وجود او زاید بر او و مغایر او باشد هر آینه آن وجود ممکن، سپس آن وجود وجود معلول خواهد بود. پس اگر علت او نفس ذات است لازم می‌آید که مقدّم بالوجود بر خود باشد، و اگر امری مغایر ذات است لازم می‌آید امکان او. فاندفع عنه ما قیل اویقال ممّااشتهر فی ألسنة الرجال.

و باید دانست که لفظ موجود در اصل لغت به معنی ثابت نیست، زیرا که گفته می‌شود: «وجدته، فهو موجود و أنا واجد» و موجود به این معنی مشتق از وجدان است نه از وجود، و به معنی مُدْرک و مُصادَفْ است نه به معنی ثابت. لیکن چون موجودیّت به این معنی منفک از کونُ الشّیء ذاثبوتٍ و وجودٍ نمی‌شود، از اینجا اشتهار یافته که او را در عرف عام به معنی ثابت استعمال می‌کنند. و علی أیّ حال پس موجود به معنی مشهور در عرف، در ممکن به معنی ماقام به الوجود است، و در واجب به معنی بحت وجود.

و توهم نکنی که بنابر این معنی، موجود مشترک میان واجب و ممکن نخواهد بود، بلکه اشتراک ایشان در لفظ موجود خواهد بود و بس، و بطلان آن ثابت است. زیرا می‌گوییم: معنی موجود مشترک بینهما ماقام به الوجود است به نحوی که قیام مأخوذ در این معنی اعم باشد از قیام حقیقی و قیام مجازی به معنی عدم قیام به غیر. ومستعمل بودن قیام مأخوذ در معنی موجود در معنی مجازی خود مستلزم این نیست که اطلاق لفظ موجودی که این قیام در مفهوم او مأخوذ شده بر مفهوم مذکور مجاز باشد، پس لازم نمی‌آید که اطلاق موجودیّت به این معنی بر واجب مجاز باشد با آنکه نظر ما در تحقیق حال نفس الامری وجود است. و اینکه بنابراین تحقیق اطلاق لفظ موجود بر واجب مجاز باشد بحث لفظی است و مفسده‌ای نیست، نه عقلاً و نه شرعاً، سیما بعد از آنچه به او اشاره کردیم که اطلاق لفظ موجود بر این معنی که در اینجا ما نحن فیه است عن اصله مجاز است، فاحتفظ بماتلوته تنتفع به فیما یتلوه.

مقدّمهٔ ثانیه [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

واجب الوجود بالذات بسیط مطلق است یعنی نه اجزای خارجیّه دارد و نه اجزای ذهنیّه، و مراد به اجزای خارجیّه اجزائی است که در خارج موجود بوده باشند به وجودات متمایزه، مانند اجزای بیت از سقف وجدران و اخشاب. و مراد به اجزای ذهنیّه اجزائی است که در ذهن مغایر کل و متغایر با یکدیگر بوده باشند، و در خارج کلّ وآن اجزا همه به یک وجود موجود بوده باشند، مانند جنس و فصل. زیرا که در خارج حیوان و ناطق و انسان همه موجود به یک وجودند که وجود خاص زید مثلاً بوده باشد، و در ذهن موجودند به وجودات متغایره.

امّا نفی اجزای خارجیّه از واجب الوجود بالذّات پس او از ماسبق ظاهر گردید، و امّا اجزای ذهنیّه پس در نفی او می‌گوییم که اگر از برای واجب اجزای ذهنیّه بوده باشد پس لامحاله آن اجزاء من حیث المعنی والمفهوم با یکدیگر و با کل مغایر خواهند بود.

پس اگر وجود خارجی هر جزوی عین معنی و مفهوم آن جزو باشد حمل هر یک از ایشان بر کل و بر یکدیگر ممکن نخواهد بود، زیرا که وجودین متحدین یا متغایرین متغایرین خواهند بود بالبدیهه، و حمل که عبارت از اتحاد متغایرین بالمفهوم است در وجود خارجی فیمابین این اجزاء و فیمابین هر یک از ایشان باکل متصور نخواهد بود، پس اجزای مذکوره اجزای محموله نخواهند بود، هذا خلف.

و اگر وجود هر جزوی یا احداجزاء عین مفهوم و ماهیت آن جزء نباشد هر آینه زاید بر آن جزء خواهد بود. پس آن جزء ممکن خواهد بود، بحکم ما مرّ فی المقدّمة الاولی. و همچنین کل، زیرا که او متحد است در وجود خارجی با هر یک از اجزاء و متحد با ممکن الوجود در خارج ممکن الوجود خارجی است بالبدیهه، هذا خلف.

گفته نشود که: شاید کلّ و جزء مذکور متحد در وجود باشند در خارج، و موجودیت کلّ به آن وجود بی علّت و سببی باشد، و موجودیّت جزء به این وجود سببی باشد که نفس کلّ است، نه امری مباین کلّ.

از برای آنکه می‌گوییم: اگر کلّ علّت وجود جزءِ مذکور باشد هر آینه مرتبه‌ای به جهت کل.متحقق خواهد بود که مرتبه علیّت است که جزو را که معلول است در آن مرتبه تحققی نبوده باشد، پس جزء مذکور جزء ذهنی و ذاتی بالنّظر إلی الکّل نخواهد بود، زیرا که دانستی که ماهیّت در هیچ مرتبه از مراتب تعریه منفک از ثبوت ذات و ذاتی نمی‌تواند بود، هذا خلف.

مقدّمهٔ ثالثه [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

نتواند بود که واجب الوجود بالذّات را ماهیّت کلیّهٔ نوعیّه بوده باشد، زیرا که به دلیل ثابت شد وجود فردمّایی از برای مفهوم واجب الوجود، و ظاهر است که از برای ماهیّت کلیّه افراد غیر متناهیه متصوّر است و حینئذٍ می‌گوییم که وجود افراد غیر متناهیه، که غیر فرد ثابت به دلیل است، آیا نظر به نفس ماهیّت کلیّه واجب است یا نه؟

وعلی الثانی بواقی افراد ممکن خواهد بود، زیرا که وجود ایشان نظر به نفس ماهیّت ایشان وجوب ندارد، و همچنین فرد ثابت به دلیل، از برای آنکه در تمام ماهیّت مشارک ایشان است. پس همه افراد ممکنات خواهند بود و واجبی در میان ایشان تحقّق نخواهد داشت، هذا خلف.

وعلی الأوّل می‌گوییم: چون ماهیّت کلیّه اقتضای وجود در ضمن افراد غیر متناهیه می‌کند و تخلف مقتضای ماهیّت از ماهیّت محال است، پس در هر جا که این ماهیّت متحققّ شود جمیع افراد غیر متناهیه متحقق خواهد بود، و شکی نیست که ماهیّت در ضمن فرد واحد متحقق است، پس در ضمن هر فرد واحدی جمیع افراد غیر متناهیه متحققّ خواهد بود.

ولازم باطل است از سه راه: اوّل آنکه لازم می‌آید اشتمال شیء بر نفس خود یعنی جزئیت شیء از نفس خود، و این بالبدیهه محال است. دوم آنکه لازم می‌آید حینئذ بعدم تحقق واحد، زیرا که هر واحدی که فرض کنیم منحل به وحدات غیر متناهیه است پس واحد منتفی است و به انتفای او کثرت نیز منتفی خواهد بود، زیرا که کثرت متقوّم به وحدات است، و این خلاف فرض است. سوم آنکه حینئذ افراد غیر متناهیه موجود خواهند بود، و به ملاحظه إسقاط واحد غبّ واحد ظاهر می‌شود که حمل غیر متناهیه به سبیل ترتب موجودند در خارج معا، وابن تسلسل محال است و باطل است، به تطبیق، عندالکل.

مقدّمهٔ رابعه [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

فطرت قویمه به این معنی به سهولت متحدس می‌شود که انتزاع معنی واحد از ذوات متعدده متخالفه و اشتراک آن ذوات در معنیِ مشترکِ انتزاعی متصور نیست، الاّ به این نحو که فیمابین آن ذوات اشتراکی و مناسبتی به جهتی از جهات بوده باشد، تا آن اشتراک و اتحّادْ مصحّحِ انتزاع معنی مشترک واحد از هر یک هریک از آن ذوات باشد، از برای آنکه بر هیچ ذی مُسکه [عاقل] مخفی نیست که از امور متخالفه متباینة الذوات من جمیع الجهات انتزاع نمودن یک معنی واحد و تصوّر نمودن آن معنی از هر یک هر یک از این ذوات، من حیثُ إنّها متباینات، ممکن نیست. و از اتحاد و اشتراکی که مصحّح انتزاع امر واحد متشرک است از هر یک هریک یا اشتراک در ماهیّت نوعیّه ذوات است، مثل اشتراک افراد انسان در انسانیّت، که مصحّح انتزاع معنی قابل علم از هر یک هریک از افراد است، یا اشتراک در ماهیّت جنسیّه است، مثل اشتراک افراد حیوان در حیوانیّت، که مصحّح انتزاع قابلیّت احساس است از هر فرد فرد حیوان، یا اشتراک در عرضی انتزاعی دیگر است که مشترک میان آن ذوات است، مثل متعجّب بالقوّه که مشترک عرضی است میان افراد انسان. و مصحّح انتزاع ضاحک بالقوّه از هر یک هر یک ایشان یا اشتراک آن ذوات متباینه در نسبت به امر واحد است، و این اقلّ مراتب است، خواه آن امر واحد منسوب الی مباین ذوات شرکا بوده باشد، مثل اشتراک ذوات ممکنه در نسبت به جاعل موجد که مصحّحْ انتزاع معنی معلولیّت است از هر یک هر یک از آن ذوات، یا آن امر واحد منسوب الیه عین احدِ آن ذوات باشد، مثل اشتراک واجب لذاته و ممکن لذاته در واجبیّت به معنی اعم و در موجودیّت، زیرا که مصحّح انتزاع موجودیت و واجبیّت از هر دو اشتراک ایشان است در نسبت به واجب الوجود بالذّات که امر مباین شرکا نیست، بلکه عین احدی از مشارکات است.

وتوضیح این معنی آنست که مصحّح انتزاع واجبیّت و موجودیّت از واجبْ بودن او است محض وجود و بحت و جوب، و این معنی مستلزم نسبت است مر واجب بالذّات را به نفس خود بأنّه عینه و نسبت مزبوره مستلزم تغایر منتسبین است بالاعتبار نه بالذّات تا مستلزم محذوری باشد. و مصحّح انتزاع این دو معنی از ممکن انتساب ذات ممکنه است به وجود حقیقی و موجود حقیقی که واجب الوجود بالذّات باشد، خواه این نسبت عبارت از ایجاد باشد، کما هوالمشهور، یانسبتی دیگر باشد مجهول الکنه که شبیه باشد به نسبت تمّار به تمر وحدّاد به حدید، علی ما ذهب إلیه أهل الذّوق. وعلی أیّ تقدیر، اشتراک واجب و ممکن در نسبت به وجود و موجود حقیقی مصحّح انتزاع موجود نسبت از هر دو

[تتمیم دلیل توحید پس از تمهید مقدمات چهارگانه]

و بعد از تمهید مقدّمات اربعه در تتمیم دلیل مشهور می‌گوییم که اگر دو فرد واجب الوجود بالذّات در خارج متحقق باشند مشارک هم خواهند بود در منشأیّت انتزاع وجود و وجوب ذاتی و اتصّاف به موجودیّت و واجبیّت، پس به حکم مقدّمهٔ رابعه مصحّح انتزاع هر یک از این معانی از ذاتین یا مشارکت ایشان است در ماهیّت نوعیّه، وقد ثبت بطلانه بالثالثه، یا در ماهیّت جنسیّه، وقدثبت بطلانه بالثانیه، یا در معنی انتزاع عرضی دیگر غیر موجودیّت و واجبیّت، ونقل کلام به اشتراک آن انتزاعی دوم می‌کنیم یا الی غیر النهایه رود یا منتهی شود به یکی از شقوق باقیه، یا در نسبت به امر واحد مغایر هر یک از ذاتین است، پس ذات بِذاته هیچ کدام کافی در منشأیت انتزاع وجود و مناط صدق موجود بودن نخواهد بود، پس ذات هیچ کدام عین وجود به معنی متقرر در مقدّمهٔ اولی نخواهد بود، کما یظهر بالتامل. پس به حکم اولی هر دو ممکن خواهد بود یا در نسبت به امر واحدی که نفس احد واجبین باشد وحینئذ احد واجبین ممکن خواهد بود به بیان مذکور و دیگری موجد او خواهد بود، هذا خلف، مع أنّه المطلوب.

پس اگر بگویی که اختیار شِقّ ثالث می‌کنیم و می‌گوییم سلسله انتزاعیاتی که هر یک از ایشان مصحّح انتزاع دیگری است منتهی می‌شود به عرضی مشترکی میان ذاتین که از امور انتزاعیّه نباشد بلکه مبدأ اشتقاق او عرض موجود خارجی باشد.

می‌گوییم: کلام در صحّت اتصاف به آن عرضی مثل کلام در انتزاعیّات است یا منتهی شود به احد شقوق دیگر یاالاالی نهایه برود، و ایضا حنیئذ لازم می‌آید که ذات کل واحد از واجبین محلّ عرضی شخصی موجود خارجی بوده باشد ولازم باطل است، زیرا که هر عرضی ممکن الوجود و هر ممکن الوجودی معلول است، پس هر یک از عرضین قائمین به احد شخصین با

مستند است به نفس ذات واجبین که محلّ این شخصی است پس لازم می‌آید که آن واجب قابل و فاعل باشد معاًلشیٔ واحد من جهة واحدة، واین محال است؛ یا مستند است به امر دیگر غیر واجبی که محلّ او است پس لازم می‌آید انفعال این واجب محلّ او از غیر خود و انفعال مستلزم امکان او است، هذا خلف.

گفته نشود که: بنابر اختیار این شقّ محذوری که لازم می‌آید تسلسل در اعتباریّات است نه در امور موجوده در خارج، و تسلسل در امور اعتباریّه نزد حکما محال نیست.

از برای آنکه می‌گوییم که: حق آنست که ترتّب امور غیر متناهیه موجوده در نفس الأمر بروجود مطلق محال است مطلقا که امر موجود در نفس الامری وجودی در مدارک عالیه دارد. و در اجرای برهان تطبیق به طریقی که تقریر شد فرقی نیست میانه آنکه وجود آحاد سلسله در اعیان بوده باشد یا در ظرفی دیگر از مراتب نفس الأمرکما یظهر بالتأمّل.

وایضا انتزاع صحیح به حسب نفس الامر آنست که هرگاه ذهن صحیح غیر مختل بـه سوء استعداد را التفاتی بـه آن موصوف واقع نشود استنباط کند آن معنی را از موصوف وحکم به اتصاف موصوف بـه آن صفت کند، واستنباط وحکم مذکورین در صفات غیر متناهیه مترتبه کماصورّه المعترض خلاف وجدان است.

وقول ــ به اینکه این معانی واتصافات غیر متناهیه همه نفس الامریّت دارند ومع ذلک هیچ ذهنی را از اذهان صحیحه با وجود التفات علم به صحّت آن اتصافات را استنباط آن صفات از موصوف حاصل نمی‌شود حتی آنکه علم بـه صفات واتصافاتی که در مراتب اُوَلِ سلسله واقعند او را حاصل نمی‌شود، فکیف بما وقع فی اوساط السلسله وأواخرها ــ رفع امان است از عقل.

گفته نشود برسبیل نفی مقدّمهٔ رابعه که شکی نیست که اشتراک ذوات متباینه در نسبت به امر واحد معنی است عرضی و انتزاعی، پس اگر مقدمهٔ مذکوره حق باشد مصححّ انتزاع او عرضی دیگر انتزاع خواهد بود و تسلسل مهروب عنه لازم می‌آید. از برای آنکه می‌گوییم: وحدت منسوت الیه ذاتین مصحّح انتزاع این عرضی و مغنی از ضرورت تحقق امر انتزاعی دیگر است.

طریق آخر لاثبات التوحید

از فصول متقدّمه استنباط این معنی نهایت سهولت دارد که سوای معنی وجوب بالذّات خصوصیتی و معنی‌یی دیگر در ایجاد جمله لایشذ ممکن وایجاد هر یک هر یک از آحاد ممکنه مد خلیتی ندارد، زیرا که جمله و هر احدی از ممکنات را که ملاحظه می‌کنیم ذات بذاته اوابای از موجود بودن ندارند و مانع نفس الامری از موجودیت او که جواز عدم او در نفس الامر باشد مرتفع می‌شود به وجود امری که سادّ جواز عدم رأسی کلّ بوده باشد. و سابقا معلوم شد که یک امر که متصف بـه وجوب بالذّات بوده باشد سادّ جواز این عدم می‌تواند بود. پس هرگاه که یک امر واجب بالذات موجود بوده باشد امری که کافی است در ایجاد جمله و ایجاد هر یک هر یک یا به تنهایی یا به انضمام شروطی که خود در ایجاد ایشان کافی است در نفس الامر تحقّق پذیرفته.

و چون این معنی ممهّد شد می‌گوییم که اگر دو هویّت موجوده فرد واجب الوجود بالذات بوده باشند، مانند «ا» و «ب» شکی نخواهد بود که هر یک از آن دو هویت واجبه در ایجاد جمله ممکنات و کلّ واحد از آحاد او کافی خواهند بود، وصدور جمله و هر یک از آحاد از «ا» مساوی صدور او از «ب» خواهد بود بلاتفاوت پس حینئذ یا هر یک از واجبین مستقل در ایجاد هر یک هر یک از ممکنات خواهند بود، ولازم می‌آید توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی و آن مستلزم تحصیل حاصل محال است؛ یا احد هما مستقل در ایجاد هر یک هر یک از ممکنات خواهند بود دون الاخر، ولازم می‌آید ترجّح بلامرجّح؛ یا هریک هریک موجد بعضی از ممکنات خواهند بود، پس ترجّح صدور آن بعض از «ا» بـر صدور آن بـعض از «ب» ترجّح بلامرجّح خواهد بود یا هر دو شریک خواهند بود در ایجاد هر احدی از ممکنات، پس هیچ کدام مستقل به ایجاد نخواهد بود و موجد مستقل هر یک هر یک و جمله مرکب از آن اثنین است. و چون دانستی که موجد مستقل جمله نیست الاّمر واجب الوجود پس مجموع مرکّب از آن اثنین واجب خواهد بود، و فساده اوضح من أن یحتاج إلى البیان.

و جواب به اختیار شقّ ثالث و استناد به‌اینکه «شاید وجوب وجودعرضی مشترک بوده باشد میان آن دو واجب، وحقیقت هر یک از ایشان خصوصیتی بوده باشد ممتاز از دیگری و مباین او بالذات، و هر یک از خصوصیتین که نفس ذات واحد واجبین‌اند مناسبتی با بعض معلولات داشته باشد دون بعض، و آن مناسبت مرجح صدور بعض ممکنات از احد واجبین دون الآخر بوده باشد»، توهمی است ساقط، بنابر آنچه سبق ذکر یافت که غیر خصوصیّت وجوب وجود خصوصیّت دیگر را در ایجاد هیچ ممکنی مدخلیتی نیست.

طریق آخر [لاثبات التوحید]

اگر مفهوم واجب الوجود دو فرد یا اکثر داشته باشد که هر دو یا اکثر موجود در خارج بوده باشند هر آینه مجموع مرکّب ممکن واحدی خواهد بود موجود و مغایر جمیع اجزاء علی مامّر فی اثبات الواجب، و هر ممکن موجود محتاج به موجدی است. و شکی نیست که موجد هر مجموعی باید یا موجد هر جزو هر جزو آن مجموع بوده باشد یا موجد یکی از آنها بوده باشد، والاّ مافرضناه موجداً للمجموع موجد آن مجموع نخواهد بود، زیرا که بر این تقدیر وجود هر جزوی از اجزای آن مجموع بدون وجود ما فرضناه موجداً للمجموع متحقّق خواهد بود، و وجود جمیع اجزا مستلزم وجود مرکب است. پس مرکب بدون مافرضناه موجداً له موجود می‌تواند بود، پس مفروض کونه موجداً موجد نخواهد بود.

وحینئذ می‌گوییم: موجد مجموع یا امری است ممکن، پس به حکم مقدّمهٔ سابقه موجد احد واجبین خواهد بود، وفساد اوظاهر است؛ و یا احدی از افرادی است. که فرض نمودیم که فرد واجب الوجودند، وحینئذ حال خالی نخواهد بود از احد محذورین علیه شی از برای نفس خود و ممکن بودن احد افرادی که مفروض واجبیّت ایشان بوده است.

مسلک دوم

در بیان آنکه واجب‌الوجود را شریکی در ایجاد نیست چنانکه او را شریکی در وجوب بالذات نیست

و این مسلکی است که در کلام معجز نظام الٰهی سلوک او شده و از حکمای متألهین ارسطاالیس متوجه او گردیده. و این مسلک به جهت عباد انفع از نفی شریک در وجوب است، و در بیان او می‌گوییم که: اگر واجب‌الوجود بذاته را شریکی در ایجاد بوده باشد، خواه به این نحو که هریک از شریکین را تأثیری در وجود هر معلول واحد بوده باشد تا آنکه هر معلولی به مجموع مرکّب از تأثیرین موجود باشد، و خواه به این نحو که شریک او ایجاد عالم دیگر کرده باشد غیر عالم مادّیات مشاهده و عالم مجردات ثابته به دلیل، و خواه به این نحو که بعضی از موجودات احدالعالمین اثر واجب بالذّات و بعضی اثر شریک او بوده باشد.

فأیّا ماکان حال از دو بیرون نخواهد بود: یا شریک واجب در ایجاد امر واجب بالذات دیگر است یا امر ممکن الوجودی. و بطلان شقّ اوّل از مسلک متقدم معلوم شد، و در بطلان شق ثانی می‌گوییم که: چون مفروض حینئذ وحدت واجب‌الوجود بالذّات است پس ممکنی که فرض کردیم که شریک واجب است در ایجاد لامحاله منتهی می‌شود به واجب بالذّاتِ مفروض، والاّ لازم می‌آید یا دور یا تسلسل یا تعدّد واجب بالذات، و توالی بأسرها باطل است.

و چون دانستی که موجب و موجد هر شیء امری است که سبب امتناع جمیع انحای عدم او، حتّیٰ عدم رأسی او، بوده باشد، و معلوم است که چون نظر به ذات ممکن شریک کنیم عدم او نظر به ذات او جایز است، و عدم او منفک نمی‌شود از عدم ما فُرِضَ معلولاً له، پس نظر به ذات ممکن شریک جایز خواهد بود عدم جمیع معلولات او به انعدام او، پس جمیع انحای عدم معلولات شریک مفروض نظر به ذات شریک مفروض ممتنع نگردیده، بلکه انسداد جواز این نحو عدم حاصل نیست الاّ نظر به ذات واجب بالذاتی که علّت این ممکن است که فرض شریک بودن او کرده‌ایم. پس موجد این ممکن و معلولات او به تمامی واجب بالذّات است. و ممکن مفروض را اگر دخلی در وجود معلولات بوده باشد دخل به طریق إعداد یا شرطیّت است نه به نحو ایجاد و فاعلیّت، و ذلک ما أردناه. و تقریر برهان به نحوی که مذکور شد از نتایج قریحهٔ قاصرهٔ مؤلّف است.

و معلّم اوّل استدلال نموده براین مطلب به این طریق که عالم واحد است، پس اِلٰه صانع او نیز واحد خواهد بود.

و مراد او به وحدت عالم یا چیزی است که صاحب رسائل اخوان الصفاهم از ارسطاطالیس نقل کرده که تمام عالم یک حیوان واحد فی نفسه است، و در بعضی مواضع دلیلی که بعض مقدّمات حدسیّه در او استعمال شده مذکور است براینکه به جمیع اجزای عالم جسمانی یک نفس واحد شخصی متعلّق است، چنانکه محققین حکما و صوفیّه می‌گویند، پس عالم بالتمام یک شخص واحد است، مانند انسان واحد شخصی که بدنی واحد بالترکیب دارد و نفس مجرّد شخصی به او متعلّق است. و حاصل دلیل آنست که چنانچه فطرت سلیمه حکم می‌کند براینکه خالق عالم به جمیع اجزائه واحد است نه متعدّد

و یا مراد او به وحدت عالم ارتباط اجزای او است بعضی به بعض و تعانق ایشان با یکدیگر در ترتّب غایات و فوائد و مصالح: زیرا که امر موجود ذی اجزاء به حسب احتمال عقل منقسم است به دو قسم:

قسم أوّل آنکه أجزای او را به هیچ نحو ارتباطی به یکدیگر نبوده باشد، و این مجرّد احتمال عقلی است.

و ثانی آنکه أجزای او بعضی به بعضی مرتبط و به یکدیگر متعلّق باشد، و بعضی از او از بعض دیگر منتفع و ملتذّ و متألّم شود، چنانکه در مابین اجزای بدن حیوان واحد، چه غذا و ارواح و از بعضی أعضا مانند دل و کبد به بعض دیگر می‌رود و اعضای دیگر غذای خود را از آن دو عضو فرا می‌گیرند. و اگر أمر منافری مانند تفرّق اتصالی به اطراف بدن برسد دل و دماغ از آن متأذّی می‌شوند، و اگر ملائمی مانند ملموس یا مطعوم یا مشموم لذیذی به ظواهر بدن رسد دل و دماغ از آن متنفع می‌شوند. بلکه بر متدرّب در فنّ تشریح مخفی نیست که برشکل و وضع و مقدار هر عضوی فوایدی چند خاصّه مترتب است، که قوام أعضای دیگر و ظهور أفعال ایشان از ایشان توقّف برحصول آن فوائد درادد.

و برذکّی متوقّد مخفی نیست که جمیع اجزای عالم کبیر را از مجردّات و مادّیات سماویّه و أرضیّه به یکدیگر تعلقی و ارتباطی هست، شبیه به ارتباط و تعلّقی که فیمابین اجزای بدن حیوان واحد و در میان نفس و بدن او متحقّق است.

پس حاصل دلیل چنین خواهد بود: چنانکه فطرت سلیمه حکم می‌کند به اینکه موجد انسان واحد یک فاعل واحد است، همچنین متحدّس می‌شود به اینکه صانع جمیع عالم کبیر از مادّیات و مجردّات که شبیه به انسان واحدند در ارتباط و تعلّق اجزا، بعضی به بعض، و انتفاع و تضرّر اجزا، بعضی از بعض، یک امر واحد حقیقی است.

و به این وجه دوّم اشاره کرده بعض عرفا در «مکاتیب» خود، بعد از آنکه بیان کرده است لوازم اختلاف حرکت شمس را طولاً و عرضاً و عمقاً و آنچه او مترتّب می‌شود از مصالح أرضیّه و سماویّه، به این عبارت که: «ای برادر، اگر فهم کنی این معانی را که گفتم، تو را میسّر شود که بدانی که زمین و آسمان به منزلهٔ یک چیز است دست به هم داده، و کلّ جهان به منزلهٔ یک چیز است مشتبک به یکدیگر و همه به هم متعلّق، همچون آدمی واحد که بعضی از او سر است و بعضی تن، و راه از سر به تن مفتوح، و مدد از سر به تن واصل، کماقال سبحانه: «یعلمُ مایلجُ فی الأرض وما یخرج مُنها و ما ینزلُ من السماء وما یعرجُ فیها». ای برادر، این شناخت تو را و هرکسی را که بیابد این شناخت را مضطر سازد به صانعی حکیم که این کثرتْ را نظام واحد بخشیده»، انتهی. [مکاتیب قطب نیریزی شیرازی ص...].

زیرا که مراد او به «صانع حکیم» صانع واحد است، کما یشهد به السّوق والذّوق، و به آن تصریح کرده محقّق دوانی در بعض رسائل فارسیّهٔ خود، به این عبارت که: «اگر کسی دیدهٔ اعتبار و تَبَصُّر گشاید، و گرد سراپای عالم برآید، از مُفتَتَح آن که عالم روحانیّات است تا منتهیٰ که عالم جسمانیّات است، همه را یک سلسلهٔ مشتبک منتظم بیند، بعضی در بعضی فرو رفته، و هریک به تالی خود مرتبط، بلکه همه به هم مرتبط، چنانکه پنداری که یک خانه است. و از آنجا که تطابق میان عالم کبیر که مجموع کائنات است و عالم صغیر که انسان است متحققٓ است، چنانکه مضمون این فریده که از دریای ولایت مرتضوی علیه‌السلام ظاهر شد بر او مشتمل است که:

وتزعَمُ أنکَ جِرمٌ صَغِیرٌ وفیکَ انطوی العالمُ الأکبرُ

و در نسخهٔ جامعهٔ وجود انسانی این معنی ظاهر است که حقایق محتلفة الأحکام مجتمع شده، صورتی وحدانی پیدا کرده و به آن اعتبار شخص واحد گشته، و این نحو ارتباط و التیام جز به وحدت صانع صورت انتظام نپذیرد. از ملاحظهٔ این معنی متفطّن هوشمند را معلوم می‌گردد که این وحدت و انتظام که در اجزای عالم واقع است جز به وحدت صانع آن نمی‌تواند بود، چنانکه مضمون کریمهٔ: لَوکَانَ فِیهِمآ اٰلِهَةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتَا» منبی از آن است» انتهی.

و پوشیده نیست که این دلیل به وجهین به خطابه اشبه است از وی به برهان، و طریقهٔ أوّل که تقریر نمودیم برهانی است، و ذلک فضل‌اللّه یؤتیه من یشآء.

تذییل فیه تکمیل

[توحید باری تعالی به مشرب ذوق التألّه]

زمره‌ای از محقّقین، که شَهدِ بُرهان را جاشنی مذاق کشف و عرفان ساخته، شِربِ حکمت را به زُلالِ تصوّف ممزوج نموده‌اند، می‌گویند که حقیقت وجود یک أمر وحدانی است که بذاته موجود است، نه به قیام یا انتزاع أمری زاید برذات، و در صَرافت و مُحوضت این امر به هیچ‌وجه شایبهٔ تکثّری و تعدّدی و اختلافی نیست، حتّیٰ آنکه این معنی در مرتبهٔ ذهنیّهٔ ذات نه جزئی است و نه کلی، و نه واحد و نه کثیر؛ و وحدت او به جز این معنی ندارد که این معنی فی نفسه هیچ امتیازی و تعدّدی و اختلافی در صرافت او نیست، و تصوّر حقیقت این معنی وحدانی بالکنه ممتنع است.

و معنی اعتباری انتزاعی وجود، که مرادف کون و بودن، و از اجلای بدیهیّات است منتزع ازحاقّ این حقیقت است، و وحدت این معنی انتزاعی کاشف از وحدت وجود حقیقی است که منتزع منه است.

و حقیقت واجب‌الوجود بالذات عبارت است از وجود حقیقی در مرتبهٔ صرافت و محوضت، به نحوی که در آن مرتبه هیچ معنیی و ماهیّتی دیگر با او ملحوظ و به‌سوی او منسوب نبوده باشد. و موجودیّت ماهیّات ممکنه که شئون و مظاهر تجلّیات آن حقیقت وحدانیّه‌اند به اعتبار ارتباط و تعلّقی است که ایشان را با این حقیقت احدّی الذات عارض می‌شود، و حقیقت ارتباط و انتساب مذکور مجهول الکنه است.

پس معنی «موجود» در ماهیّات ممکنه «منتسب الی‌الوجود» است و اشتقاق موجود به این معنی اشتقاقی است جعلی، مانند اشتقاق «تَمّار» و «حَدّاد» از تمر وحدید، و مفهوم عام مشترک میان واجب و ممکن موجود به معنی اعمّ از منتسب إلی‌الوجود بالعین و منتسب إلیه بالارتباط است، و این مفهومی است عرضیِ همه. و وجود حقیقی نیز اشتراک دارد به این معنی که هرچه مصدر اثر خارجی است یا نفس او است یا منتسب به او، و موجود نبودن ممتنع به انتفای انتساب است به آن چیزی که موجودیّت ممکن به انتساب به او است و موجودیّت واجب بعینه او است.

و حق آنست که این مطلبی نیست که به أقدام استدلال، سلوکِ بَوادی آن میسور، و به رواحلِ برهان، قطع فَیافیِ او مقدور بوده باشد، بلکه جمعی که دعوی وصول به این درجه عظمیٰ می‌نمایند، تارةً منتسب به ذیل دعوای بداهت مقصود، و تارةً متمسک به عروة الوثقای مکاشفه و شهود می‌شوند، و مرةً در فهم این مطلوب حواله به سلامت ذوق و وجدان، واخریٰ به خلع جلابیب عالم امکان می‌کنند.

و جمعی از متأخرین حکما که متصدّی استدلال بر این مطلب شده‌اند وجوهی که ذکرنموده‌اند خالی‌ازمناقشات نیست.

و دلیلی که این کمینه به سبیل فذلکهٔ دلائل ازمابین الدفتین رسائل ایشان استنباط نموده، و اخصر واسلم از تطرّق مناقشات است: آنستّ که گفته شود که: چون سابقاً سمتِ ذکر یافت که مناط استغنا از جاعل مؤثّر که عبارت از واجبیّت است عینیّتِ وجود است، به این معنی که مصداق حمل موجود برشیء ذاتِ آن شیء باشد. و ظاهر است که وجود شیء عبارت است از چیزی که شیء به او موجود و مصدر اثر باشد، پس نفس ذاتِ واجب وجود حقیقی و موجود حقیقی است. و موجودیّتِ ممکن یا به این نحو است که مصداق حمل موجود براو نفس ذاتِ او باشد، یا به این نحو است که ماهّیت ممکنه را انتسابی بوده باشد به أمری زاید برنفس ماهّیت او، بعد از آنکه ماهیّت او در مرتبهٔ «من حیث هی‌هی» معّریٰ و مجرّد از این انتساب بوده باشد. و این انتساب مصداق حمل موجود بر وی بوده باشد.

وشِقّ أوّل مستلزم خلاف فرض است، چنانکه دانستی و بنابر ثانی می‌گوییم که آن امری که انتساب ماهّیت ممکنه به او مصحّح حمل موجود است بر او، لامحاله امرِی انتزاعی غیر نفس الامری نیست، وإلاّ موجودیّت ممکن مجرّد انتزاع غیر مطابق نفس الامر خواهد بود، و این سفسطه است. پس لامحاله یا امری است از اعتباریّات نفس الامریّه یا از موجودات

خارجیّه.

و بنابر أوّل لامحاله منشا انتزاع او موجود خارجی خواهد بود، یا سلسلهٔ انتزاعیّات بالأخره منتهی به موجود خارجی خواهد شد، والاّ آن امر بلکه موجودیّت ممکن نیز نفس الامریّت نخواهد داشت. والتالی باطل. و در این هنگام مصداق حمل موجود برممکن فی الحقیقه انتساب به آن منشا انتزاع موجود خارجی خواهد بود، هرچند به حسب بادی‌النظر مصداق حمل انتساب به امر اعتباری مذکور بوده باشد.

و بنابر ثانی می‌گوییم که آن امر موجود خارجی یا امر ممکن الوجود است یا واجب الوجود با لذات است.

و بنابر اوّل نقل کلام می‌کنیم در موجودیّت آن امر و حمل موجود بر او تا لازم آید أحدامرین، یا تسلسل در موجودات خارجیّه، یا عدم نفس الامریّت موجودات ممکنه، والتالی بقسمیه باطل.

وبنابر ثانی می‌گوییم: انتساب ماهیّت ممکنِ موجود به واجبِ بالذات: یا به نحو انضمام است یا به مجرّد تعلّق و ارتباط. و اوّل باطل است، زیرا که انضمام مذکور از سه‌حال بیرون نیست: یا به محلیّت ممکن است از برای واجب یا بر عکس یا به حالیّت هر دو در محلّ ثالث؛ و أوّل و ثالث مستلزم تقوّم و افتقار واجب است به غیر. و ثانی مستلزم آنست که واجب منفعل از غیر باشد و در او جهت قوّه و استعدادی بوده باشد، و این هر دو معنی منافی وجوب ذاتی است. و أیضا ثانی مستلزم آنست که واجب با لذات قابل و فاعل باشد معاً از برای شیء واحد. و این نیز باطل است. زیرا که قابل بماهو قابل غیر موجب [است] و فاعل من حیثهو فاعل موجب شیء است. پس اجتماع قابلیّت از جهت واحده مستلزم اجتماع نقیضین است.

و چون ثابت شد بطلان شقوق ثلاثهٔ انضمام، پس ثابت شد که انتساب ماهیّت ممکنه به واجب که مصداق حمل «موجودٌ» است بر وی، به مجرّد تعلّق و ارتباط است، بلکه مبیّن گردید که موجودیّت هریک از ماهیّات و أشخاص ممکنه به محض انتساب است که او را به وجود حقیقی موجود به نفس ذات خود حاصل است، وهو المطلوب.

وبعض أعاظم أعلام ایراد بحث نموده براین طریقه از چهار وجه:

اول آنکه واجب با لذات موجب معلول أوّل است، پس اگر إنیّت و وجود معلول أوّل نفس واجب باشد و ظاهر است که اثری که ایجاب و ایجاد شیء است غیر اثری است که بودن شیء موجود به او و بودن او نفس أنیّت و وجود هذاالشیء باشد، پس لازم می‌آید بر طریقهٔ مذکوره تفنّنِ آثار واجب واحد من جمیع الجهات.

دوّم آنکه اگر موجد شیء عین مایکون به الشیء موجوداً باشد لازم آید که امر واحد بعینه موجب و غیر موجب باشد معا از برای شیء واحد. پس به مثل همان دلیلی که دلالت کرد براینکه شیء واحد قابل و فاعل معاً از جهت واحده از برای شیء واحد نمی‌تواند بود متبیّن می‌شود که شیء واحد موجب و ما به الشیء موجوداً نمی‌تواند بود نسبت به شیء واحد.

سوم آنکه وجود صفتِ موجود است، و فطرت سلیمه شاهد است به اینکه صفت مفارق موصوف نمی‌تواند بود، پس جایز نیست که وجود مفارق موجود باشد، چنانکه در این طریقه لازم می‌آید.

چهارم آنکه چنانکه ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبتٌ‌له است، تعلّق شیء به شیء فرع وجود متعلّق است. پس در طریقهٔ مذکوره لازم می‌آید که ممکن قبل از موجود بودن موجود باشد. و بعد از اغماض ازاین مرتبه می‌گوییم که ماهیّت ممکنه معدومه چگونه متخصص و متعیّن می‌شود از برای آنکه وجود متعلق به او شود، پس اگر بگوئی که فاعل او را متعیّن و متخصص می‌گرداند از برای تعلّق به نفس خود، پس قبل از تعلّقْ متعلّق بلکه قبل از وجود موجود خواهد بود، زیرا که این تعیّن و تخصّص نحو تعلّقی است، زیرا که تعیّن و تخصص نیست ألاّ موجودیّت به نحو مخصوص، فانهم.

[جواب صاحب کتاب از چهار وجه بعض اعاظم]

و تحقیق مقام به نحوی که مزیل شکوک و اوهام بوده باشد موقوف است بر تمهید مقدّمه، و آن اینست که گفته شود که حقیقت فاعلیّت و تأثیر نیست إلاّ گردانیدن علّت معلول را مرتبط و متعلّق به خود، نه افاده و افاضه علّتْ امری را که مباین ذات او و مستقل متمیّز از او بوده باشد.

چنانکه بعض عرفا تصریح به او کرده، به این عبارت که «الأثرُ فی الحقیقة لیس شیئاً مُستقِلاً مُتمیزاً عن المؤثر. فلیس الاَثرُ شیئاً بِحیاله والمُؤثرُ شیئاً بحیاله، بل المؤثر هُو الشیُ، والاَثرُ إنّما هُوَ أثرُ شیءٍ لاشیءُ بنفسه. وماوُجدَ من الآثار مستقلةً بذواتها ممتازةً عن مُؤثراتها فلیستْ آثاراً بحسب الحقیقة». [اثر در حقیقت چیزی مستقل و متمیز از مؤثر نیست. زیرا که چنان نیست که اثر چیزی باشد و مؤثر چیزی دیگر بلکه مؤثر شیء است و اثر فقط اثر شیء نه شیء بخود. و هرچه از آثار یافته شود که مستقل به ذوات خود و ممتاز از مؤثرهای خود باشند به حسب حقیقت آثاری نخواهد بود.]

و بعض أفاضل در «شرح زوراء» گفته که: «الایجادُ مطلقاً لیس إلاّ إفادةَ الفاعل نعتاً مِن نُعوته بَعدَ مالم یکن، إذلا یُعقَلُ عِندَ الحدَسِ الصّائبِ مِن الایجادِ والجعلِ إفادةُ الجاعلِ أمراً مُبایناً لِذاتِه، مِن قَبیل تولیدِ الوالِدِ وَلَدَهُ».

[جواب از وجه اول] وبعد از تمهید این مقدّمه ممکن است جواب از وجه اوّل به این نحو گفته شود که حقیقتِ أثر نیست إلاّ گردانیدن مؤثر معلول را مرتبط و متعلّق به نفس خود، و بودن مؤثر نفس إنیّت و موجودیّت مرتبط لازمی است از لوازم این جعل، و اعتباری است از اعتبارات او. و حاصل اینکه این نسبت واحده بعینها به اعتباری نسبت فاعلیّت و إیجاد است، و به اعتباری دیگر نسبت إنیّت و وجود معلول بودن است، و وجود حقیقی به اعتباری موجد و به اعتبار دیگر إنیّت و وجود معلول است، پس لازم نمی‌آید تفنّن آثار واحد من جمیع الوجوه.

و از وجه ثانی به این نحو که شکی نیست که إنیّت و وجود به این معنی موجب و موجد شیء نیز هست، و تغایر میان وجود و موجد به اعتبار است. شارح حکمت اشراق گفته که «لایجوز أن یلحق الواجبَ إضافاتٌ مختلفةٌ بذواتها، بل له إضافةٌ واحدةٌ هی المبدئیّةُ لتصحیح جمیع الاضافات، وتلک النسبةُ بعینها نسبةُ الانیّة والوجود باعتبار، ونسبةُ المعیّة باعتبار آخر، ولهذا قیل: «إنّ معیّةَ ذاتِ الحقّ للماهیّات الممکنة لیست إلاّ قیوّمیّته تعالیٰ للماهیّات». پس لازم نمی‌آید که شیء واحد موجب و غیر موجب باشد معاً نسبت به أمر واحد.

و از وجه ثالث به این نحو که بودن وجود صفت از برای موجود مسلّم است در وجود انتزاعی نه در وجود حقیقی، بلکه وجود حقیقی محقّق ذوات است و قائم به غیر نیست و مفارق جمیع ممکنات است و ممکنات به تعلق و ارتباط به او موجودند، و معنی وجود انتزاعی به سبب این تعلّق از هریک از ای متعلّقها منتزع می‌شود، بلکه حقیقت انتزاعی او در ممکن نیز از متعلَّق، به فتح لام، است، یعنی از وجود حقیقی که ممکن را ارتباط به او عارض گردیده، نه از متعلِّق، به کسر لام، فتنبّه.

ودر جواب از وجه رابع می‌گوییم که إیراد مذکور اختصاصی به این طریقه ندارد، بلکه برطریقهٔ مشهوره نیز وارد است، کما یظهر بالتّأمل، و از هر دو مندفع می‌شود به اینکه ثبوت شیء لشیء یا تعلّق شیء بشیء فرع ثبوت شیء از طرفین و متأخر از او نیست. آنچه مسلّم است در موضعین استلزم است، و محذوری حینئذ لازم نمی‌آید.

و همچنین آنچه معترض در آخر ذکر کرد که ماهیّت معدومه چگونه متخصّص می‌شود به اینکه متعلّق و مرتبط وجود باشد نیز برطریق مشهور إیراد می‌توان کرد به أدنیٰ تغییری.

و از هر دو طریق به این نحو مندفع می‌شود که گفته شود که: اگر مراد مُورِد اینست که طرف نسبت ثبوت یا تعلّق باید فی نفسه امتیازی و تعیّنی داشته باشد و مجهول مطلق نباشد. می‌گوییم: این معنی حاصل است، زیرا که هر ماهیّتی از ماهیّات بنفسها ممتاز است از ماهیّت دیگر، مثلاً انسانیّت معنی‌ای است غیر فرسیّت و شجریّت، و این امتیاز قطع نظر از جعل و تأثیر فاعل تحقّق دارد، زیرا که فاعل انسانیّت را انسانیّت نمی‌کند بلکه انسانیّت فی نفسه انسانیّت است و ممتاز است از فرسیّت، و همین تعیّن و امتیاز کافی است از برای طرف نسبت ثبوت یا تعلّق و ارتباط بودن.

و اگر مراد او اینست که طرف نسبت تعلق یا ثبوت باید که قبل از این تعلّق و ثبوت أمر متحصّل موجودی بوده باشد، و إراده کرده به تخصص و تعیّن موجودیّت و تشخیص را: می‌گوییم: این عین دعوای فرعیّت است، و دانستی که از صحّت او محذوری لازم نمی‌آید، فتدبّر.

و از آنچه سمت تحریر یافت معلوم شد که آنچه از ظاهر عبارت منقوله از شارح «زوراء»، و از نظم فارسی بعض عرفا که گفته:

هستی به قیاس عقل أصحاب قیود — جز عارض أعیان و حقایق ننمود

لیکن به مکاشفات أرباب شهود — أشیا همه عارضند و معروض وجود

مستفاد می‌گردد که ماهیّات ممکنه نعوت وجود و عوارض او بوده باشند، بنابر تشبیه و تمثیل است. و مراد ایشان و هر که به این نحو عبارات تعبیر از این مطلب نموده اینست که این تعلّق و ارتباط مجهول الکنه شبیه است به نسبتی که عارض به معروض داشته باشد. و همچنین تمثیلاتی که صوفیّه نموده‌اند به موج و دریا، و نور و مشکوة، إلی غیر ذلک من الأمثلة.

و حقّ آنست که نسبت مزبوره مشابهتی و مشاکلتی با هیچ نسبتی ندارد، و به عبارات و إشارات تفهیم کنه او متصوّر نیست، والله یحقّ الحقّ بکلماته، وهو یهدی السبیل. و برتو پوشیده نیست که بنابراین طریقه واجب الوجود بالذات را شریکی در موجودیّت حقیقی نخواهد بود، چنانکه او را شریکی در واجبیّت بالذّات و در ایجاد ممکنات نیست. تمّت.

در ذیل نسخهٔ اثبات واجب مسیحا فسائی شمارهٔ ۶۲۹۶ کتابخانه سپهسالار تهران:

بیان: وجودی که از حاقّ ذات او مفهوم موجود منتزع می‌شود نیست آن مگر موجود بالعینیّه، پس بودن آن مفهوم وجود مشترک میان موجود بالعینیّه و موجود بالانتساب باید که دلیل تحقق موجودیّت به‌انتساب بلامناقشه تحقق داشته باشد. ولی نظر به‌آنچه متأخرین ذکر کرده‌اند در محلّ منع است.

بیان آخر: اگر موجود منتزع باشد از ذات موجود موجود بالعینیه به‌اعتبار آنکه موجود بالعینیّه است پس قبول نداریم که مشترک باشد میان موجود بالعینیه و موجود بالانتساب. و اگر موجود منتزع باشد از ذات موجود بالعینیّه نه به‌اعتبار اینکه موجود بالعینیّه است پس خواهد بود آن منتزع خارج از مقام بحث.

بیان آخر: در این مقام اعتراضی است مشهور که صورت آن اینست که وجود نسبت فرع وجود طرفین است، اگر نسبت علّت وجود طرفین باشد لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس. و منع فرعیّت در این مقام بسته به‌استلزام معلولیّت واجب است. و مستلزم آنست که بعضی از وجودات فایض از وجود واجب نباشد، و لازم باطل است، پس ملزوم مثله.

بیان آخر: چون میانهٔ امتیاز دو وجود تلازم است پس در طرفی که امتیاز حاصل شود وجود هم در آن طرف حاصل خواهد بود. پس کافی بودن امتیاز مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد شد، با آنکه بودن ماهیّت ذات محلّ تأمّل است.

بیان آخر: وافضل المتأخرین آقا حسین خوانساری در ردّ این مذهب گفته که به‌سبب این نسبت چیزی که مناط صدق موجود در خارج تواند بود به‌ماهیّت می‌رسد یا نه. بر تقدیر اوّل راجع می‌رسد این مذهب به‌مذهب اوّل، و بر تقدیر ثانی چرا جایز نباشد که موجود بر معدوم صادق آید.

بیان آخر: بدان که چون حکیم قایل است به‌اینکه معلول موجود می‌شود به‌تأثیر علّت پس لازم است بر او که قایل شود به‌اینکه وجود به‌معلول باید که از علّت برسد. و چون صوفی قایل نیست که معلول به‌تأثیر علّت موجود می‌شود پس نزد او برای تحقق علیّت و معلولیّت نفس ارتباط و تعلق کافی است. چون این مقدّمه ممهّد شد می‌گوییم که صاحب مذهب ذوق المتألهین اگر حکیم است پس لازم می‌آید بر او که قایل باشد به‌وصول وجود به‌ماهیّت اگرچه بر او لازم می‌آید مفسده‌ای عظیم که اشاره بر آن آقا حسین کرده، و اگر صوفی باشد قایل نخواهد بود به‌وجود معلول به‌تأثیر علّت، و کافی خواهد بود برای تحقق علیّت و معلولیّت نزد او نفس ارتباط و تعلق، و لازم می‌آید بر او ارتفاع احکام و جواب دادن به‌این وجه که احکام متوجه معدومات ثابته است و به‌اقتضای حالی از حصّهٔ وجودی که معدوم مذکور به‌آن قائم است من حیث انّها حصّه مقتضای احکام مذکور به‌جا می‌آورد و لوازم مقتضای مذکور راجع به‌جانب معدوم مذکور می‌گردد. تمّت. [پس از آن ملخص بعض مطالب رسالهٔ اشتراک ملا رجبعلی است].

دربارهٔ کتاب
علم در اسلام و اثر آن در تحوّل علمی جهان

دکتر حسینعلی هروی

دوست گرامی جناب آقای دکتر محقق
رئیس انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

نامه مورخ ۱۳۵۷/۵/۱۶ شما را مدّتیست دریافت داشته‌ام، و از این فکر شوق‌انگیز که در نظر دارید به‌افتخار آقای احمد آرام یادنامه‌ای منتشر کنید بسیار خوشحال شده‌ام. علت تأخیر در جواب فَترتی بود که بر اثر تعطیلات اجباری، حوادث اخیر پیش آمده بود. این تعطیلات ضمناً مجالی بود که مقالهٔ حاضر را آماده سازم، چه برای رهائی از بیکاری فرسایشی و فرار از بارش فتنه ناچار شدم «به‌کتب خانه پناه از همه آفات برم» و ترجمهٔ کتابی را که مدتها بود در نظر داشتم آغاز کنم و به‌پایان رسانم[1]. مشخصات کتابی که عرض کردم اینست:

Aldo Mieli, La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, Leiden, E. J. Brill, 1966.

«علم در اسلام و اثر آن در تحول علمی جهان» و چون سراسر کتاب مشحون از اعلام عربی بود که با حروف تبدیل یافته به‌لاتین نوشته شده بود، برای پرهیز از اشتباه احتمالی، ترجمهٔ عربی کتاب را بدست آوردم و اعلام مهجور را با ضبط مترجمان عرب مطابقه کردم، مشخصات این ترجمه چنین است: جامعة الدول العربية، الادارة الثقافية، آلدوميلي، العلم عندالعرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله الى العربية، الدكتور عبدالحليم النجّار، الدكتور محمديوسف موسى، قام بمراجعته الى الاصل الفرنسي، الدكتور حسين فوزي، الناشر دارالقلم[2] امّا به‌رغم آنکه دکتر فوزی، مطابقه کننده متن عربی با اصل فرانسه، در مقدمه نوشته است «وقد جاءت ترجمتها، وحرصهما على التزام الاصل في شكله و موضوعه مثالاً يُحتذىٰ (ترجمهٔ آنها و شدت علاقه‌شان به‌پیروی از اصل شکل و موضوع نمونه‌ایست مثل زدنی)، ضمن مطابقه اعلام با اندک عربی خود[3] دریافتم که ترجمه در پاره‌ای موارد با اصل منطبق نیست؛ و چون به‌خاطر داشتم که در نامهٔ شما یادآوری شده که جناب آرام به‌موضوعات مربوط به‌تاریخ علم التفات خاص دارند مناسب یافتم که موارد اختلاف را یادداشت کنم و پس از خاتمهٔ ترجمهٔ فارسی مقاله‌ای از آن بپردازم. اکنون بسیار خوشحال خواهم شد که مقاله شایسته درج در آن یادنامه باشد، و بنده نیز که مثل بسیاری از طالب علمان کشور از طراوت قلم آقای آرام رشحاتی دریافته‌ام در تجلیل از آن خدمتگزار علم و فرهنگ سهمی داشته باشم؛ به‌خصوص، چنانکه مرقوم داشته‌اید، استادم مینوی در این کار نظر داشته است. تردیدی هم در تقدیم مقاله داشته‌ام، یکی از این جهت که این برگ سبز برای تقدیم به‌استاد آرام با همهٔ فروتنی درویشانه که دارند مایهٔ شرمساریست؛ و دیگر از این جهت که مبادا کار من در کنار مقالات استادان ادبیات فارسی، که جنابعالی ریاست انجمن آنان را دارید و بنده عضویت آن را هم ندارم، جلوهٔ خاصی، چون وصلهٔ ناجور داشته باشد که گفته‌اند:

بوریاباف اگرچه بافنده است نبرندش به کارگاه حریر.

---

۱ ــ به‌یاد مسعود سعد می‌افتم که در حبس حصارنای، در وصف حال خود گفته:

گردون به‌درد و رنج مرا کشته بود اگر پیوند جان من نشدی نظم جانفزای

۲ ــ صفحه ط ۳ ــ شماره ضبط کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه اینست: Q 127.A7

۳ ــ به‌یاد دکتر عبدالرحمن بدوی افتادم که وقتی سه چهار سال پیش برای چند سخنرانی به‌تهران دعوت شده بود غالباً به‌کتابخانه دانشکده الهیات پیش من میآمد. روزی کتاب عقل سرخ سهروردی را از من خواست، گفتم میدانید که این کتاب فارسی است. میتوانید از آن استفاده کنید؟ و او طبق عادت که همیشه با نوعی تعصب عربی سخن میگفت، بعد از تبسمی گفت کدام فارسی؟ شصت درصد کلمات شما عربی است، بقیه را هم به‌قرینه می‌فهمیم. استفاده بنده هم از ترجمه عربی از همین طریق انجام شده، ولی البته برای اطمینان خاطر همکار ارجمندم آقای دکتر یدالله نصیریان جمله‌های عربی را دیده‌اند و در پاره‌ای موارد رفع اشتباه کرده‌اند.

و بهر حال غاية الجود بذل الموجود.

پس مقاله حاضر حاصل مطابقه مواردی از ترجمهٔ عربی با اصل فرانسه کتاب است نه مطابقه کامل سراسر اصل و ترجمه، و از همین مقدار مقایسه بر بنده معلوم شده که مترجمان عرب، که هر سه از استادان دانشگاه‌های مصراند در ترجمهٔ چنین کتاب معتبری دقت لازم به کار نبرده‌اند و موارد اختلاف، حذف و مسامحه و آسان‌گیری در برگرداند نکات دقیق خیلی بیش از اینهاست که نشان داده‌ام.

بنده را ببخشید که در مطابقهٔ موارد اختلاف اندکی از حواشی مطلب را هم آورده‌ام، تا مقاله خشک و خالی نباشد.

اینک موارد اختلاف:

* یادداشت ۲ از صفحه XVI مقدمه در ترجمهٔ عربی افتاده است. مؤلف ضمن این یادداشت نشانی محل سکونت خود را میدهد تا اگر کسی در باب کتاب نظری دارد با او مکاتبه کند. نشانی چنین است:

Bureau de secrétariat de L'Academie 12, Rue Colbert, Paris. 2 e arr.

* صفحات XVII تا XIX از نسخه‌ای که در دست من است شامل مطلب مستقلی است با عنوان «ملاحظات در باب املاء اسامی خاص و تبدیل حروف زبانهائی که الفبای لاتن به‌کار نمی‌برند»، مؤلف در این صفحات حروفی را که به‌عنوان معادل حروف عربی از جانب آکادمی بین‌المللی تاریخ علم رُم و کنگرهٔ بین‌المللی خاورشناسان برگزیده و تصویب شده معرفی مینماید، و آنها را اساس کار خود در ضبط اعلام قرار میدهد، چنانکه بدون اطلاع از آنها خواندن اعلام میسر نیست: زیرا با معادل‌هائی که اصحاب دائرة المعارف اسلام به‌کار میبرند اختلاف دارد. بدین جهت تعجب میکنم چگونه ممکن است در متنی که مورد استفاده مترجمان عرب بوده این صفحات وجود نداشته باشد و اگر وجود داشته چرا ترجمه نکرده‌اند — در همین صفحات از تبدیل حروف یونانی و عبری نیز اطلاعات جالبی میدهد.

* در آخر یادداشت سوم صفحه ۴۵ فرانسه[4] ۶ سطر میان دوقلّاب [ ] آمده با امضاء Renaud، و مقصود آن است که این حاشیه را آقای رنو همکار آقای میلی در آکادمی تاریخ علوم رُم بر کتاب نوشته است، در ترجمه عربی علامت [ ] و امضاء آقای رنوهردو افتاده است. بیشک مؤلف از این جهت نظر دوست خود را به‌صورت علیحده و مشخص نقل کرده که هم حق زحمت او را ادا کند و هم مسئولیت چگونگی مطلب را از خود ساقط نماید. عدم توجه به‌این نکات بدقت کار ترجمه عربی لطمه زده است.

* صفحه ۶۲ متن فرانسه[5] در سخن از فرزندان حضرت علی گوید که ذکر شجره فرزندان آن حضرت نه تنها موضوع هفت امام و دوازده امام را روشن میسازد،

mais aussi celles de la(prétendue) généalogie des Fatimides, des aieux du géographe al Edrisi, et des maintes autres questions

«بلکه مسائل مربوط به‌شجره نسب (مورد ادعای) فاطمیون را نیز که اجداد ادریسی، جُغرافیانگار بوده‌اند روشن میسازد» ومسائل دیگری را هم مترجمان عرب آورده‌اند «بل تبين ايضاً مسألة نسب فاطميين (وحقهم في الخلافه).» مؤلف با آوردن (مورد ادعا) در واقع در نسب فاطمیون تردید کرده است ولی «وحقهم في الخلافه» که مترجمان عرب آورده‌اند معنی نیست بلکه نوعی تعبیر و دخالت در متن است. میتوان آن را بصورت منفی یا مثبت پذیرفت.

* صفحه ۶۶ متن فرانسه[6] در سخن از ترجمه آثار یونانی به‌سریانی گوید:

De bonne heure, donc, une très grande partie de la litterature grecque fut traduite en Syriaque

«پس، از زمانهای دوربخش بزرگی از ادبیات یونانی به‌سریانی ترجمه شد»، و ترجمه عربی: (و من يمن الطالع حقاً أن قسما كبيراً من الادب الاغريقي كان قد ترجم الى السريانية). اختلاف بر سر de bonne heure است که باید از زمانهای دور ترجمه شود و مترجمان عرب «مِن يمن الطالع»، خوشبختانه، ترجمه کرده‌اند، ظاهراً آن را با bonheur اشتباه کرده‌اند.

۴ ــ مطابق با ص ۸۲ متن عربی.   ۵ ــ مطابق ص ۱۲۱ متن عربی.   ۶ ــ مطابق با ص ۱۱۳ متن عربی.

* صفحه ۶۸ متن فرانسه[۷] از یوحنای دمشقی گوید که در معبد سن سبّاس در فلسطین معتکف شد و:

Ainsi le grand docteur grec put travailler librement en terre d'infidèle à son oeuvre grandiose, où parmi les cent hérésies (chretiennes) il étudie aussi l'islamique

: «بدین ترتیب مجتهد بزرگ یونانی توانست در سرزمین کفّار [مسلمانان] به‌آزادی دربارهٔ کتاب عظیم خود کار کند، و آنجا، در میان صدها مرتد (مسیحی) راجع به‌اسلام نیز مطالعه کند.» اختلاف با مترجمان عرب در کلمه docteur است که آن را طبیب معنی کرده‌اند: (وهکذا استطاع الطبیب الیونانی العظیم ان یشتغل فی ارض الکفار.....) و این همان اشتباه رائج میان عوام درباره کلمه دکتر است. حال آنکه دکتر در اصل یک اصطلاح دینی است، در فرانسه les docteurs de la loi یعنی آن‌ها که فقه یهود را تعلیم میدهند les docteurs de l'Église یعنی آنها که الهیات مسیحی را تعلیم میدهند... این کلمه بعدها برای کسانی که در رشته‌های دیگر علمی، از جمله طب، به‌مقام بالا رسیدند به کار رفته است. درباره یوحنای دمشقی چنین ادامه میدهد «رمان کشیش بارلام و یواسف هندی را که ضمن آن خواسته‌اند ترکیب عناصر بودائی و مسیحی را نشان دهند و ثابت کنند به‌همین مجتهد نسبت میدهند، ولی

la paternité attribuée au grand docteur de l'église doit être repoussée

«اسناد چنین نسبتی به‌مجتهد بزرگ کلیسا پذیرفتنی نیست» با اینکه این بار بلافاصله بعد از دکتر کلیسا آمده، باز مترجمان عرب متوجه نشده‌اند و ترجمه کرده‌اند: (بید انّ نسبة ابوه هذه القصة الی الطبیب الکنسی العظیم ینبغی رفضها).

* صفحه ۶۹ متن فرانسه[۸] در سخن از دو دانشمند ایرانی یعقوب بن طارق و محمد بن ابراهیم الفزاری گوید که این دو دانشمند با علم نجوم هندی ارتباط داشتند و کتاب نجومی «سدهانتا» را می‌شناختند و الفزاری:

reçut du calife al – Mansur l'ordre de traduire du sanscrit en arabe l'important ouvrage astronomique

«از جانب خلیفه المنصور مأمور شد که اثر مهم نجومی [یعنی همان سد هانتا] را از سانسکریت به‌عربی ترجمه کند» امّا مترجمان عرب توجه نکرده‌اند که اثر مهم همان سد هانتای گفته شده است و ترجمه کرده‌اند (فقد صدر الیه أمرمن الخلیفة أن یترجم الکتب الفلکیه الهامة من السنسکرینتیه الی العربیة) کتب الفلکیه نوعی بیان کلی است.

* صفحه ۷۳ متن فرانسه[۹] در سخن از دانشمند سریانی ایّوب اِدسا گوید: اعراب او را ایوب الرهاوی الأبرش می‌نامیدند. ترجمه‌های بسیاری از یونانی به‌سریانی دارد که بگفته حنین بن اسحاق جمعا ۳۵ اثر از جالینوس را شامل میشود. آثار دیگری هم به‌سریانی داشته که یکی از آنها به‌تازگی چاپ شده با عنوان

Job of Edessa, Encyclopaedia of philosophical sciences

و مترجمان عرب ترجمه کرده‌اند: (دائرة المعارف للعلوم الاسلامیة...) که فلسفی را اسلامی معنی کرده‌اند.

* صفحه ۷۹ فرانسه[۱۰] راجع به‌پیشرفت جغرافیای علمی در میان مسلمانان گوید اما جغرافیای علمی

avant lui avait pris son essor par l'étude de la Géographie de Ptolemaios et par la mesure de la terre

«براثر مطالعه جغرافیای بطلمیوس و اندازه‌گیری زمین، پیشرفت کرده بود» اندازه‌گیری زمین در ترجمه عربی افتاده است.

* صفحه ۸۱ متن فرانسه[۱۱] در سخن از ابن‌فقیه همدانی گوید: کتاب البُلدان او که در حدود ۹۰۳ تألیف یافته از میان رفته ولی خلاصه‌ای از آن در دست است که به‌گفته دخویه:

qui l'a publié (T.V. de la Bibli. geogr. arabe. 1885)

«که آن را (به‌عنوان جلد پنجم کتابخانهٔ جغرافیائی عرب ۱۸۸۵) منتشر کرده...» نام دخویه و جلد پنجم کتابخانه جغرافیائی عرب از ترجمه عربی ساقط شده است.

---

۷ ــ مطابق ص ۱۲۵ عربی. ۸ ــ مطابق ص ۱۲۸ عربی. ۹ ــ مطابق ۱۳۷ عربی.
۱۰ ــ مطابق ۱۴۸ عربی. ۱۱ ــ مطابق ۱۵۳ عربی.

* در صفحه ۹۱ متن فرانسه[۱۲] در سخن از زکریای رازی گوید که او تعداد بسیاری کتاب و مقاله تحقیقی در موضوعات تخصصی پزشکی نوشت و هم چنین تألیف کرد:

une demi douzaine de grands traités généraux de médecine.

On a ainsi de lui un al - gami, un al - kâfi, un petit et un grand al - madhal, un al - malaki.... et un al - Fâhir......

: «شش‌تائی اثر بزرگ در طبّ عمومی، وبدین ترتیب این کتابها از اوست: یک‌الجامع یک‌الکافی یک‌المدخل الکبیر ویک‌المدخل الصغیر یک‌الملکی و یک‌الفاخر...» مترجمان عرب مُلتفت نشده‌اند شش کتابی را که نام میبرد همان ۶ کتاب قبلی است و ترجمه کرده‌اند (علی حین آلّف ایضانحو ۶ کتب مطولة عامة في الطب، وله ایضاً: کتاب الجامع...). وله ایضا ۶ کتاب بر آثار رازی افزوده است.

* در صفحه ۱۰۳ فرانسه[۱۳] در باب کتاب نجات ابن‌سینا آمده:

Du premier, Dominicus Gondisalvi fit une traduecion partielle, une traduction française partielle d'al - Nagât fut publiée par Pierre Vattier

«دمینیکوس گندیزالوی از کتاب اول یک ترجمه قسمتی کرده، یک ترجمه قسمتی (هم) پیرواتیه از نجات کرده است» و ترجمه عربی (وعمل جُندیسالوی ترجمة جزئية علی اساس الطبعة الاولی بعنوان ترجمة جزئية لکتاب التجات) که از پیرواتیه و ترجمه او نامی نبرده است.

* در صفحه ۱۰۴ متن فرانسه[۱۴] راجع به‌چاپ آثار فلسفی ابن‌سینا گوید: مادموازل گواشون کتابی نوشته با عنوان «مقدمه بر ابن‌سینا...» که پیشگفتار آن را آسین پالاسیوس نوشته است و می‌افزاید:

L'ample commentaire apporté par la traductrice fait de ce volume un utile auxiliaire pour nos études

: «شرح مفصلی که خانم مترجم بر این مجلّد افزوده ما را در مطالعه یاری میکند» عبارت اخیر از ترجمه عربی ساقط شده است.

* از صفحه ۱۰۷ متن فرانسه[۱۵] ده سطر در ترجمه عربی ساقط شده است. از آغاز این جمله:

Ibn al - Haytam admet les neuf orbes homocentriques

«ابن الهیثم نه فلک متحد المرکز را میپذیرد...».

* صفحه ۱۱۰ متن فرانسه[۱۶] درباره علی القیسی منجم مشهور عرب گوید: او دو کتاب مشهور داشت. یکی المدخل الی صناعة النجوم و کتاب دیگرش

S'occupe de la conjonction des planètes

«به‌اقتران سیّارات می‌پردازد» و ترجمه عربی اینست (والثانی یبحث في ابعاد الکواکب) که صحیح نیست. همین کلمه conjonction را در صفحه ۱۶۸ (لکسوف الشمس واجتماعها مع الزهره)، گرفتن خورشید و اقتران آن با زهرهٔ معنی کرده‌اند که درست است.

* صفحه ۱۱۹ متن فرانسه[۱۷] ضمن سخن از ناصر خسرو قبادیانی گوید اثر جالب برای

l'histoire de la geographie arabe est celui de Josef Marquart

: «در تاریخ علم جغرافیا در عرب کتاب ژزف مارکوارت است» و ترجمه عربی (وعمل یوسف مارکوارت دراسته طریقة في التاریخ والجغرافیة العربیة...) تاریخ علم جغرافیا را تاریخ و جغرافیا معنی کرده است.

* صفحه ۱۲۴ متن فرانسه[۱۸] راجع به‌انس بن تمیم نوشته

un éléve d'al - Israili et aussi un Juif

۱۲ ـ مطابق ص ۱۷۴ عربی. ۱۳ ـ مطابق ص ۲۰۰ متن عربی. ۱۴ ـ مطابق ص ۲۰۲ متن عربی.

۱۵ ـ مطابق ص ۲۱۰ عربی. ۱۶ ـ مطابق ص ۲۱۵ عربی. ۱۷ ـ مطابق ص ۲۳۷ عزبی. ۱۸ ـ مطابق ص ۲۴۶ عربی.

«یک شاگرد الاسرائیلی واوهم یهودی بود» و در ترجمه عربی (وانس بن تمیم وهو یهودی کذلک...) شاگرد الاسرائیلی افتاده است.

* در صفحه ۱۳۰ فرانسه[۱۹] پُل کراوس در باب نوشته‌های کیمیاگری منتسب به‌جابر بن حیّان چنین بیان شده است: «هیچکدام از آثار مربوط به‌کیمیا در اسلام مانند این نوشته‌ها دارای طرح دائرة المعارفی و اطلاعات وسیع راجع به‌ادبیات قدیم یونان نیستند» ومی‌افزاید «این نوشته‌ها به‌رسائل اخوان الصفا شباهت دارند که هر دو از یک منشاء هستند و نیز:

La terminologie employée est sans exception celle introduite par Honayn b. Ishâg, ce qui prouve encore une fois que le corpus ne peut avoir été composé avant le troisième siècle de l'hégire

: «اصطلاحات به‌کار رفته در این نوشته‌ها بدون استثناء همان هاست که حُنین بن اسحاق داخل کرده است، و این نکته بار دیگر میرساند که امکان ندارد مجموعه پیش از قرن سوم هجری نوشته شده باشد» تمامی عبارت اخیر که دارای مضمونی دقیق و مؤثر در قضاوت راجع به‌موضوع است از ترجمه عربی ساقط شده است.

* صفحه ۱۴۲ متن فرانسه[۲۰] راجع به‌تاریخ طبری گوید:

vers 963 Abu Ali Mohammad al - Balâni fit un resumé en persan de l'ouvrage d'Altabari

: «در حدود سال ۹۶۳ ابوعلی محمد البلعانی از اثر عظیم طبری خلاصه‌ای بفارسی تهیه کرد» مؤلف به‌جای بلعمی، مؤلف تاریخ بلعمی، بلعانی ضبط کرده و عینا آن را به‌ترجمه عربی نقل کرده‌اند: شاید هم گناه بزرگی نباشد که نام یک مؤلف فارسی را نشنیده باشند.

* در صفحه ۱۴۸ فرانسه[۲۱] در باب انتقال خلافت از اعراب به‌ترکان عثمانی میخوانیم: در این زمان متوکل خلیفه بغداد به‌قسطنطنیه برده شد و در آنجا چندی بعد

le sultan prit pour lui et pour ses successeurs le titre «Califae»

: «سلطان برای خود و اعقابش عنوان خلافت گرفت» و ترجمه عربی (حیث اغتصب السلطان منه و من اعقابه لقب الخلافة) در آنجا سلطان لقب خلافت را برای خود و جانشینان خود از او غصب کرد. فعل prendre به‌معنای گرفتن است نه غصب کردن. برای غصب کردن افعال بسیاری در فرانسه وجود دارد که مؤلف میتوانست آنها را بیاورد. استعمال غصب کردن به‌جای گرفتن فقط بر اثر یک زمینه ذهنی نامساعد امکان دارد. ظاهراً مترجمان عرب در این سرکشی قلم به‌اختلافات کهنه تاریخی خود با ترکان نظر داشته‌اند.

* در صفحه ۱۵۷[۲۲] فرانسه دو کتاب در کیمیاگری از طغرائی نقل کرده یکی کتاب الجواهر النضیر في صناعة الاکسیر و دیگری «جامع الاسرار و التراکیب الانوار»، ولی مترجمان عنوان دوم را دو کتاب تصور کرده و نوشته‌اند: وجامع الاسرار: و تراکیب الانوار و ظاهراً به‌تلافی این اضافه محاسبه است که نام «کتاب حقایق الاستشهاد في الکیمیا» طغرائی را حذف کرده‌اند.

* در صفحه ۱۶۱ فرانسه[۲۳] سانتارم پرتغالی را

un historien de la geographie bien connu

«یک نگارنده کاملاً مشهور تاریخ علم جغرافیا» وصف کرده است، و در ترجمه عربی (اشار الیه مؤلف الجغرافی البرتغالی المشهور Santarem) ترجمه کرده‌اند. با حذف کلمه تاریخ معنی را عوض کرده‌اند.

* در صفحه ۱۶۲ فرانسه[۲۴] درباره چاپ یک کتاب این اصطلاح آلمانی Selbstverlag آورده شده، که معنی آن «خود چاپ کردن» است. یعنی کسی بدون دخالت ناشر شخصاً کتابی را چاپ و منتشر کند. مترجمان عرب با حذف اصطلاح مهجور خود را از جُست و جو برای یافتن مفهوم کلمه خلاص کرده‌اند، و معمولا چنین می‌کنند.

---

۱۹ ــ مطابق ص ۲۵۸ عربی. ۲۰ ــ مطابق ص ۲۸۲ عربی. ۲۱ ــ مطابق ص ۲۹۳ عربی. ۲۲ ــ مطابق ص ۳۰۹ عربی.
۲۳ ــ مطابق ۳۱۶ عربی. ۲۴ ــ مطابق ص ۳۱۸ عربی.

* در صفحه ۱۶۶ فرانسه[۲۵] راجع به‌کتاب جامع‌الکرکی مینویسد:

La traduction d'un chapitre de Gâmi se trouve dans un article d'E. Wiedman. 1918.

«ترجمه یک فصل از جامع در مقاله‌ای از ویدمان آمده است ۱۹۱۸» و ترجمه عربی «و توجد ترجمة للجامع في مقال بقلم فیدمان ۱۹۱۸» که به‌جای یک فصل ترجمه تمام کتاب را تصور کرده‌اند.

* صفحه ۱۷۰ فرانسه[۲۶] درباره آثار عبدالکریم شهرستانی مینویسد:

un intêret special s'attache pour nous à un autre ouvrage de cet auteur, Târih al – hukamâ

: «کتاب دیگر این مؤلف تاریخ الحکماء برای ما شایان توجه مخصوص است»، در ترجمهٔ عربی این عبارت حذف شده و از تاریخ الحکماء نامی نیست.

* در صفحه ۱۷۷ فرانسه[۲۷] راجع به‌مردم ایبری گوید که از تعصب سنیان به‌نهضت‌های اسلامی مراکش متوسل میشدند:

Il s'agissait cette fois du mouvement qui aboutit à la domination des Almorawides (Al – Murabit les ayant renoncé au monde.)

«این بار به‌جنبشی متوسل شدند که به‌تسلط المراودون (که المرابطون آنها را از جهان محو کردند) منجر گردید» و ترجمه عربی اینست: (وکانت هذه الحركة هي التي انتهت بقيام السلطان المرابطين) بر بنده معلوم نشد موضوع کار المراودون چه بوده که المرابطون آنها را از صفحه جهان محو کردند و مترجمان عَرَب نیز ــ شاید با قصد ــ نام آنها را حذف کرده‌اند. بهر حال حق این بود که نوشته مؤلف را میآوردند و نظر خود را بیان میکردند.

* صفحه ۱۷۹ فرانسه[۲۸] درباره کتاب توحید الباری تالیف ابن تومرت مینویسد که گلدزیهر ترجمه فرانسه‌ان را درالجزیره به‌چاپ رسانیده است ۱۹۰۲، و سپس:

on y trouve une tres longue et importante introduction

«مقدمه بسیار مهم و مفصلی در آن دیده میشود [که طبعاً گلدزیهر بران افزوده]، وترجمهٔ عربی چنین است: «وهوترجمة مطولة قيمة» و آن ترجمهٔ مطول گرانبهائی است» توجه نکرده‌اند که صفات مطول وگرانبها بمقدمهٔ گلدزیهرمربوط میشود نه به‌ترجمه.

* در صفحه ۱۸۸ فرانسه[۲۹] راجع به‌این طفیل گوید:

connu sous le nom d'Albubacer par les latins.

«در نزدلاتن‌ها به‌البوباسر معروف است» این جمله در ترجمه عربی افتاده است و در همین صفحه درباره ابن طفیل گوید:

Outre deux traités de Médecine.....

«علاوه بردو کتاب طبّی»، که مترجمان عرب آورده‌اند (ولابن طفیل کتابٌ في‌الطب)، ابن طفیل یک کتاب درطب دارد.

* ص ۱۸۹ متن فرانسه[۳۰] درباره ابن رشد دوست ابن طفیل گوید که بدعوت ابو یعقوب یوسف سلطان مراکش به‌آنجا رفت تابه‌جای ابن طفیل که بسیار پیر شده بود شاغل مناصب دیوانی شود، وبعد از درگذشت این شاه مورد عنایت یعقوب المنصور جانشین او واقع شد. ولی در ترجمه عربی المنصور یعقوب نوشته‌اند. و با مراجعه بمآخذ بربنده معلوم شد که همان ضبط متن فرانسه صحیح است. در همین صفحه ۱۸۹ فرانسه در ذکر ترجمه‌هائی که از کتاب حی‌بن یقظان ابن طفیل انجام شده مینویسد:

en anglais par Simon Ockley, London, 1929

«ترجمهٔ انگلیسی توسط سیمون اوکلی، لندن ۱۹۲۹» در ترجمهٔ عربی این عبارت حذف شده و اشتباها ترجمهٔ

---

۲۵ ــ مطابق ص ۳۲۶ عربی. ۲۶ ــ مطابق ۳۳۴ عربی. ۲۷ ــ مطابق ۳۴۷ عربی. ۲۸ ــ مطابق ۳۴۹ عربی.
۲۹ ــ مطابق ص ۳۶۶ عربی. ۳۰ ــ مطابق ص ۳۶۸ عربی.

اسپانیولی را که توسط مترجمان پونس و بویجس انجام شده به‌جای آن آورده‌اند:
«ترجمة انجليزية بقلم پونس بويجس» ضمنا ملاحظه میشود که متوجه نشده‌اند پونس و بویجس نام دو تن است
* در صفحه ۱۹۰ فرانسه در سخن از چاپ و ترجمه آثار ابن رشد از ترجمه استولازینیو از:

Commentaire moyen de la poésie.

«شرح الاوسط برکتاب فن شعر»[۳۱] سخن میگوید ولی مترجمان عرب ترجمه کرده‌اند. (مع الترجمة للشرح الاوسط لكتاب السياسه) ظاهرا poétique ارسطورا با Politikos افلاطون اشتباه کرده‌اند.
*در صفحه ۱۹۳ متن فرانسه[۳۲] راجع به‌ابن میمون میخوانیم چنان شهرتی در طب بدست آورد که

le dernier calif fatimide, al.Adid en fit son medecin

سخن برسر تلفظ al-Adid است که اگر مطابق آنچه نوشته شده تبدیل حروف کنیم باید العَضِض خوانده شود که یقیناً غلط است. ناچار بمآخذ تاریخی رجوع کردم و معلوم شد که آخرین خلیفه فاطمی العاضد نام داشته و ضبط فرانسه غلط است. پس ترجمهٔ فارسی جمله میشود «العاضد آخرین خلیفهٔ فاطمی او را طبیب خود گردانید» مترجمان عرب هم که هر سه مصری هستند و تاریخ کشور خود را میدانند متوجه غلط بودن ضبط فرانسه شده‌اند و کلمه را حذف کرده‌اند: (حتى اتخذه آخر الخلفاء الفاطميين طبيبه الخاص) ولی همت نکرده‌اند که صورت صحیح کلمه را بیابند و برخواننده عرضه دارند.
*صفحه ۲۰۲ متن فرانسه[۳۳] راجع به‌ادریسی گوید این جغرافیادان اسپانیائی ــ سیسیلی

se sert d'une projection qui a quelque analogie avec celle qú adopta plus tard Mercator

«همان روش را در ترسیم سطوح به‌کار می‌برد که با روشی که مرکاتور بعدها بکاربرد شباهت‌هائی دارد» و ترجمه عربی (وقداستخدم الجغرافي الاندلسي الصقلي في خريطته الكبيرة تصميما يشابه من بعض الوجوه التصميم الذى اتخذه بعدذلك مركاتور). به جای Projection «تصمیم» آورده‌اند. این کلمه فرانسه علاوه برمعانی دیگر خود، یک اصطلاح هندسی جغرافیائی نیز هست که چنانچه در فارسی آورده‌ام «روش ترسیم نقشه‌های مسطّحه» است و همین معنی است که مناسب بحث ادریسی و مقایسه طرز ترسیم نقشه‌های او بامرکاتور است. ظاهرا مترجمان عرب متوجه معنی نشده وکلمهٔ عام تصمیم را که هیچ گونه مناسبت خاصی را نمیرساند به‌جای آن نهاده‌اند.
*در صفحه ۲۰۶[۳۴] متن فرانسه راجع به‌غافقی داروشناس و گیاه شناس مینویسد که ماکس مایرهوف، معتقد است که او اصیل‌ترین و بهترین گیاه شناس قرون میانه اسلامی است، ولی متأسفانه آثار کاملش در دست نیست؛ امّا به‌تازگی لیدی اوسلر، همسر کتابدار دانشگاه مک‌گیل، فتوکپی یک نسخه خطی از آثار غافقی را برای او فرستاده است ماپرهوف ادامه میدهد

J'ai depuis quelque semaines ici la photocopi de ce codex princier, qui est écrit par un calligraphe de Bagdade

« چند هفته ایست که من یک فتوکپی از این «صورت داروهای مورد اعتماد امیررا» که توسط یک خطاط بغدادی نوشته شده. دارم «وترجمه کرده‌اند» وقد حصلت هنامنذ بضعة اسابيع على صورة فوتوغرافية من هذا الاصل...»

code ex princier

بمعنای صورت داروهائی بوده که طبیب مورد اعتمادی برای امیری تعیین میکرده است و چون معنی اندکی دوراز دسترس بوده مترجمان عرب به‌سادگی آن را «اصل» ترجمه کرده‌اند:
* در صفحه ۲۰۷ متن فرانسه[۳۵] آمده: ابوعبدالله محمدبن ابی‌محمد السقطی در اندلس محتسب بود، پس از کناره‌گیری از شغل حسبه به‌اصرار دوستان خود کتابی نوشت، و حاصل تجربیات خود رادر آن عرضه داشت، وازنیرنگهای گوناگون کسبه و تجار پرده برداشت از جمله این نیرنگها:

---

۳۱ ــ مقصود شرح الاوسطی است که ابن رشد برکتاب فن شعر ارسطو نوشته است. ۳۲ ــ مطابق صفحه ۳۷۶ عربی.
۳۳ ــ مطابق ص ۳۹۴ عربی. ۳۴ ــ مطابق ۴۰۳ عربی. ۳۵ ــ مطابق ص ۴۰۴ عربی.

Les moyens qu'ils emploient pour déprecier les marchandises

«وسائلی بود که برای از قیمت انداختن مال التجاره به‌کار می‌بردند» «طبعاً به‌هنگام خرید جنس است که تاجر میخواهد کالا را از قیمت بیندازد وارزانتر بخرد. اما ظاهراً مترجمان عرب متوجه مناسبت معنای déprécier نشده مفهوم رادر قالبی کلی و ریخته‌اند: (والوسائل التی یستعملونها فی خداع التجار). خدعه وخداع برای ازقیمت انداختن جنس معادل دقیقی نیست، زیرا بالا بردن قیمت، به‌هنگام فروش جنس را هم میتوان خدعه و خداع توصیف کرد.

* در صفحه ۲۰۸ متن فرانسه[۳۶] عنوان فصل چنین است:

le declin de la science arabo-ibérique

شکل کلمه arabo وخط تیره‌ای که بین آن وایبری هست هر دو نشانه‌های ترکیب دو مدلول با یکدیگرند. چنین است که بفارسی ترجمه کرده‌امْ «انحطاط علم عرب ـ ایبری یا عربی ـ اندلسی» و مترجمان عرب: (تناقص العلم العربی فی‌الاندلس) (انحطاط علم عربی دراندلس) ترجمه کرده‌اند. بدین ترتیب این علم را فقط عربی دانسته برای مردم اندلس حقی منظور نداشته‌اند. همین معنی را در ضمن متن نیز تکرار کرده‌اند. پذیرفتنی نیست که مترجمان عرب بدون توجه چنین تغییری در متن داده باشند.

* در صفحه ۲۰۹ متن فرانسه[۳۷] راجع بمحیی الدین ابن عربی گوید «افکار این فیلسوف افلاطونی و عارف وحدت وجودی به‌ابن مَسرّه بسیار نزدیک است. و کتاب الذخائر الاغلاق (کتاب گنج قفلها) را در شرح حالات عرفانی خود نوشته است. اما در عربی اسم کتاب دوبار ذخائر الاعلاق ذکر شده است. دنباله مطلب میخوانیم که کتاب نخستین [ترجمان الاشواق] را نیکلسون تصحیح و به‌انگلیسی ترجمه کرده است و

On y trouve aussi une version abregée du dahair. ce dernier ouvrage a été d'ailleur imprimé à Beyrut

که بفارسی میشود: «درآن کتاب ([ترجمان الاشواق] ترجمه‌ای هم از خلاصهٔ کتاب الذخائر امده است، این کتاب ذخائر در بیروت نیز چاپ شده است» و ترجمه کرده‌اند: «ونشر نیکلسون الکتاب الاول مع ترجمة انجلیزیة ویوجدنص مختصر لکتاب ذخائر الاعلاق، طبع بیروت «(نیکلسون کتاب اول (ترجمان الاشواق) را با ترجمهٔ انگلیسی آن منتشر کرده و متن ذخائرالاعلاق در بیروت طبع شده است.»

*در صفحه ۲۱۰[۳۸] متن فرانسه درباره آثار ابن رشد ذیل یادداشت ۷ آمده: «کتاب رحلتان (دو سفرنامه) او شامل اطلاعات بسیار درباره تاریخ طبیعی و تاریخ ادبیات است «مترجمان عرب شماره ۷ را در متن مقابل کلمه رُحلتان گذاشته‌اند ولی جواب آن را حذف یا فراموش کرده‌اند. و جوابی را که باید به یادداشت ۸ (مربوط به‌کلمهٔ افریقیه) بدهند در جواب یادداشت ۷ آورده‌اند. چنین است که مطلب درهم و مغلوط شده است.

* در صفحه ۲۱۶ متن فرانسه[۳۹] درباره ابن الولید اسماعیل بن محمد الشقندی گوید که کار او از نظر علمی اهمیتی ندارد ولی به‌تازگی آقای امیلیوگارسیاگومز کتابی از او چاپ کرده با عنوان

Elogio del Islam español, Madrid, 1934. soit un hymne á l'Espagne (En contraste avec Barberie)

که بفارسی میشود: «مدح اسلام در اسپانیا، مادرید، ۱۹۳۴»، که سرود افتخاری است برای اسپانیا (در برابر کشورهای ساحلی مراکش، الجزایر، تونس) و ترجمه عربی چنین است: علی الرغم من ان جارسیا جومز نشرله حدیثامرثیة للاسلام فی الاندلس بعنوان:

Elogio del Islam español, Madrid 1934

وهویتغنی فیها بالاندلس (المتحضرة، منددابالهمجیة والجهل) مجموعا در دو مورد اختلاف داریم نخست آنکه مترجمان عرب کلمه اسپانیائی Elogio را مرثیه معنی کرده‌اند حال آنکه به‌نوشته فرهنگ‌های اسپانیولی، مدح و ستایش معنی میدهد و با

۳۶ ـ مطابق ص ۴۰۵ عربی. ۳۷ ـ مطابق ۴۰۷ عربی. ۳۸ ـ مطابق ص ۴۱۰ عربی. ۳۹ ـ مطابق ۴۲۲ عربی.

توضیحی که مولف بلافاصله داده: سرود افتخاری است برای اسپانیا، البته این معنی مناسبت تمام دارد. اختلاف دیگر بر سر کلمه Barberie است که بعلت شباهت با کلمه دیگری بههمین شکل محل لغزش بوده است. معنی Barberie کشورهای ساحلی افریقا مراکش، الجزیره و تونس است، وچون در این معنی اسم خاص محسوب میشود با حرف بزرگ B آغاز میشود، اما کلمهٔ شبیه آن barbarie است بهمعنای جهل و توحش (بربریت رایج در زبان فارسی) کـه مـترجمان عرب اشتباهاً چنین تـرجمه کرده‌اند.

* در صفحه ۲۱۹ متن فرانسه[۴۰] از یکی از مترجمان ایتالیائی از زبان یونانی نام میبرد: «موسی پـرگا مـینوس ــ و بـه این جهت او را پرگامینوس گفته‌اند که اهل پرگاماسک بود» و مترجمان عرب اشتباهاً اسم مـولف را بـه جـای عنوان کـتاب آورده‌اند: (و کتاب Pergamasque Moses pergaminus)

* در همین صفحه ۲۱۹ متن فرانسه این اصطلاح ایتالیائی به‌کار رفته است: Quattro cento

که اصلا بمعنای چهار صد است ولی اصطلاحاً برای قرن چهاردهم به‌بعد یعنی قرن پـانزدهم ایـتالیا، وجنبش ادبـی و هنری این عهد به‌کار میرود؛ امّا مترجمان عرب ترجمه کرده‌اند: (وهکذا یمکن أن یقال حقاً انّ هذه الاربعمائة سنة قدکشفت من جدید عن النصوص الاغریقیة) که به‌جای قرن چهاردهم قرن چهارم نوشته‌اند. اگر به یک ترجمه سطحی اکتفا نـمیکردند و در پی درک مفهوم عبارت برمیآمدند بی‌تناسب بودن قرن چهارم با موضوع سخن ایشان را متوجه اشتباه فاحش خود میساخت.

* در صفحه ۲۲۰ متن فرانسه[۴۱] در سخن از برنامه‌های مکاتب کلیسائی قرون وسطی دو اصطلاح لاتن به‌کار رفته:

Les sciences de trivium et du quadrivium

که مراد از اصطلاح نخستین یک دوره هنری است شامل سه ماده: گرامر، معانی بـیان ومـنطق، ومـراد از اصطلاح دوم دوره درسی است مرکب از چهار ماده مربوط به‌ریاضیات: حساب، مـوزیک، هندسه و نـجوم، مـترجمان عرب مـفهوم هر دو اصطلاح را حذف کرده بهسادگی نوشته‌اند (علی اشتغالها بعلم النحو).

* در صفحه ۲۳۲ فرانسه[۴۲] در سخن از شکوفائی علم وتسامح مذهبی امیران مسیحی بـعد از فـتح طلیطله گـوید کـه بزرگان سه دین مسیح ویهود و اسلام همه جا با هم مباحثه داشتند: dans le,et autour du zocodover de la ville

«در میان و اطراف سوق الدواب شهر» و مترجمان عرب نوشته‌اند (ففی اسواق الطلیطلة) که کـلمه سوق الدواب خـود را در هیأت اسپانیولی نشناخته‌اند. بدنبال سخن می‌افزاید أسقف ریموندوکه

Occupait aussi la charge de grand chancelier du royaume de Castilla

«سمت وزیر اعظم قلمرو کاستیل را نیز داشت» مترجمان عرب سمت وزیر اعظم را حـذف کـرده‌انـد (وکـان دون ریموندو اسقف طلیطله نفسه).

*صفحه ۲۴۴ متن فرانسه[۴۳] راجع به‌لئونارد وپیزانو، آغازگر علم ریاضی در غرب یادداشتی آمده با شماره ۲ که ضمن آن از ارتباط لئونارد و بافدریگوی دوم و دانشمندان دربار او سخن رفته است. این یـادداشت نسبتهٔ مـفصل کـه حـدود نصف صفحه با حروف ریز است و یادداشت ۳ که سه سطر است هر دو در ترجمهٔ عربـی حـذف شده است، جـای یـادداشت‌ها در صفحه ۴۸۱ متن عربی بعد از یادداشت ۱ است. در متن ترجمهٔ شمارهٔ یادداشت‌ها در جای خود آمده فقط جـواب آنـها حـذف شده است.

* ص ۲۴۵ فرانسه[۴۴] در سخن از اسپانیائی‌هائی که متون عربی ترجمه کرده‌اند از شخصی به‌نام آزنالدوس نام می‌برد که از جمله کتب زیرا ترجمه کرده

از قسطا بن لوقا De physicis ligaturis de conservatiané از ابـن سینا De viribus cordis از ابـو العلاء زُهر Corporis et regimine sanitatis

۴۰ ــ مطابق ص ۴۲۷ عربی. ۴۱ ــ مطابق ص ۴۳۰ عربی. ۴۲ ــ مطابق ۴۵۵ عربی. ۴۳ ــ مطابق ۴۸۱ عربی.
۴۴ ــ مطابق ۴۸۲ عربی.

از ابوالصّلت اُمية بن عبدالعزيز. Albujal de medicinis simplicibus
مترجمان عرب نام هر ۴ مولف را حذف کرده‌اند.
در همین صفحه ۲۴۵، حدود ۳۴ سطر ازیادداشت که با حروف ریز نوشته شده به‌ترجمه نقل نشده است. در این یادداشت مطالبی به‌زبان اسپانیولی از نوشته‌های ژولین ریبرا راجع به‌ریموند لول آمده که احتمالا ترجمهٔ آنها آسان نبوده است. جای این یادداشت در صفحه ۴۸۳ ترجمه عربی، دقیقاقبل از پاراگراف (۶۲) است.

* صفحه ۲۵۴ متن فرانسه[۴۵] راجع به‌اقدامات آکادمی بین المللی تاریخ علوم میگوید که در مرحله نخست کمیسیونی به‌ریاست ژولیوس روسکا مأمور شد تا در تبدیل حروف عربی به لاتن اقدام کند. او توانست در کمیسیونی که در سال ۱۹۳۵ منعقد شد یک سیستم تبدیل حروف biunivoque ایجاد کند ــ یعنی سیستم یک حرف در برابر یک حرف، و منظور اینست که در تبدیل حروف عربی به‌لاتن در برابر هر حرف عربی یک حرف به‌عنوان معادل منظور شود، نه بیشتر. مثلاً در برابر ج بطوریکه آکادمی رم پیشنهاد کرده و مولف در آغاز کتاب آورده g گذاشته شود نه مانند سابق dj چه در این صورت امکان دارد که یکی از این دو حرف با حروف دیگر کلمه ترکیب شود و به هر حال نوعی اختلال ایجاد کند. مترجمان عرب آن را «موحدالصوت» ترجمه کرده‌اند که ترجمهٔ ناقصی است و تصور نمیکنم هیچ خواننده عرب با هوشی مفهوم مورد نظر مؤلف را درک کند. ترجمه صحیح باید در برگیرنده معنای «ازدوجانب موحّد الصوت» یک حرف در برابر یک حرف، باشد ــ ضمناً بیفائده نیست که متوجه سازم گوشهٔ سخن آقای میلی در اینجا متوجه اصحاب دائرة المعارف اسلام است که این اصل را رعایت نکرده‌اند.

* صفحه ۲۷۵ متن فرانسه[۴۶] در سخن از آثار حاجی خلیفه گوید: (تقویم‌التواریخ جدولهای وقایع تاریخی است که در ۱۰۵۸ هجری تألیف یافته است» مترجمان عرب عنوان تقویم التواریخ را حذف کرده‌اند و سال ۱۰۵۸ را به کتاب قبلی حاجی خلیفه یعنی «سُلَّم الوصول الی طبقات الفحول» نسبت داده‌اند، که بدین ترتیب خطا مضاعف شده است؛ و در همین صفحه از کتاب دیگر حاجی خلیفه به‌نام «جهان نما» نام می‌برد که مترجمان عرب آن را «جهان نامه» خوانده‌اند.

* در صفحه ۲۸۴ متن فرانسه[۴۷] ضمن ارائه سیاهه کتب خطی که برای چاپ اولویت دارند از کتاب التصریف Ketab-al-tasrif تألیف ابوالقاسم زهراوی نام می‌برد. مترجمان عرب آن را «کتاب التعریف» نوشته‌اند. ریحانة الادب. (به شماره ۲۸۷) زیر عنوان زهراوی، مکنّی به‌ابوالقاسم نوشته است که کتاب التصریف لمن عجز عن التالیف «در ۱۷۷۸ با ترجمه لاتینی ان دراکسفرد چاپ شده است.»

و اینک بعضی موارد جزئی را که تصور میکنم براثر اشتباه در نقل کلمات یا غفلت در غلط گیری چاپ به‌وجود آمده در زیر میاورم:

- * ص ۶۵ متن فرانسه[۴۸]

En rèalité les dix livres ne contiennent que...

«در واقع ده کتاب شامل نیستند جز ....» و در ترجمهٔ عربی «فی الواقع لاتشتمل کتب السبعة» که به جای ۱۰ کتاب هفت کتاب نوشته است. در صفحه ۷۱ متن فرانسه[۴۹] آمده

arabischen Handschrift der Bibliothéque Nationale

« نسخه خطی عربی در کتابخانه ملی» و در ترجمه عربی: «لمخطوط عربی فی‌المکتبة الاهلیة بباریس» که یقیاً بجای ملیّه، اهلیه نوشته شده است.

* صفحه ۸۸ متن فرانسه[۵۰] درباره آثار ابن الحسیب گوید که شهرت بسیار یافت و یکی از آثار او به‌لاتن ترجمه شد و در ۱۴۹۲ در و نیز چاپ شد، ۱۴۹۲ در ترجمهٔ عربی ۱۹۴۲ نوشته شده است.

۴۵ ــ مطابق ص ۴۹۵ عربی. ۴۶ ــ مطابق ص ۵۲۹ عربی. ۴۷ ــ مطابق ص ۵۴۷ عربی.
۴۸ ــ مطابق ۱۱۹ عربی. ۴۹ ــ مطابق ص ۱۳۰ عربی. ۵۰ ــ مطابق ص ۱۶۹ عربی.

* در صفحه ۹۲ فرانسه آمده[۵۱] en particulier le IXe livre و در ترجمه عربی «ونشر الکتاب العاشر» که به‌جای نـهم، دهم نوشته‌اند.

* صفحه ۹۷ فرانسه[۵۲] در ذکر آثار ابوعبدالله محمدبن احمدبن یوسف الخوارزمی (الکاتب) گوید که کـتاب مـفاتیح العلوم او در دوقسمت تنظیم شده علوم شرعیه و علوم بیگانه

la jurisprudence etc .... en 11 sections

« فقه وغیره دریازده قسمت» و در ترجمهٔ عربی آمده «الفقه الخ فی قسمین» در دو قسمت.

* در صفحه ۱۰۸ فرانسه[۵۳] عنوان فصل چنین است C)Deuxième période «مـرحلهٔ دوم» و در تـرجمهٔ عربـی آمـده المرحلة الثالثة. مؤلف دورهٔ دوم ارتقاء علم عرب در شرق را بهدو مرحله تقسیم کرده، مرحلهٔ اول را با علامت (b مشخص کرده و به‌شرح سه دانشمند: بیرونی، ابن سینا و ابن الهیثم اختصاص داده، و مـرحلهٔ دوم را بـاعلامت (c مشخص کـردهٔ و بـه شرح موضوعات ریاضی، نجوم، جغرافیا و طب اختصاص داده است. مترجمان عرب متوجه نظر مـولف در ایـن طـرز تـقسیم نشده مرحلهٔ دوم از دورهٔ دوم را بهمرحله سوم (اصلاح) کرده‌اند. در واقع بادخالت در متن روش مؤلف را بر هم زده‌اند.

*صفحه ۱۲۳ متن فرانسه[۵۴] دربارهٔ آثار علی عباس آمده، قسمت مـربوط بـه‌امـراض جلدی عمومـی و خصوصی (مربوط بمقاله ۸)، و در عربی (فی المقالة الثانیة) مقالهٔ دوم است.

* صفحه ۱۳۵ متن فرانسه[۵۵] راجع به‌راه‌هائی که اعراب جادو و کیمیا را از یونان اقتباس کرده‌اند گـوید همانـقدر از طریق ترجمه‌ها که از طریق دستکاریها که در modèles grecs (نمونه‌های یونانی) بعمل آورده‌اند. و ترجمه کرده‌اند (علی اساس النماذج الافریقیة). که مسلماً اشتباه است و صحیح اغریقیه = یونانی است.

*صفحه ۱۸۷ فرانسه[۵۶] راجع به‌کتاب المقتبس ابن حیان مینویسد مشتمل است برتاریخ

règne du calif Umayade Abd-Allah a Cordou

«خلافت عبدالله اموی در کردو» و ترجمهٔ عربی المشتمل علی التاریخ الخلیفة عبدالله فی‌قرطبة). که اموی از تـرجمه افتاده است.

* صفحه ۱۹۰ فرانسه آمده[۵۷] اخیراً آقای امیلیوگار سیاگومز اطلاعاتی درباره یک قصه قدیمی عَرَبی بـدست آورده و معتقد است که ابن طفیل طرح رُمان حی‌بن یقظان خود را (نمحتوای فلسفی آن را) از این قصه گرفته است. و تـرجمه عربـی چنین است «و ذکر فیه تنبیهات الی قصة غربیة قدیمة کشف اخیراً» که به‌جای قصهٔ عَرَبی، قصهٔ غربی نوشته شده است.

صفحه ۲۱۸ متن فرانسه[۵۸] آمده جریان دیگر ترجمه از یونانی آن بود که توسط دانشمندان قسمت

Septentrionale de l'italie

«نواحی شمال ایتالیا» انجام شد. مترجمان عربی ترجمه کرده‌اند «... من عمل علماء الجـانب الشرقـی مـن ایـطالیا» به‌جای شمالی، شرقی.

* صفحه ۲۱۹[۵۹] فرانسه تسهرسالرنورا civita Hippocratica نامیده، مترجمان عرب در صفحه ۴۲۷ آن را موطن البقراط ترجمه کرده‌انـد و در صفحـه ۴۳۲، مـدرسة الطب الابـقراطی. و صحیح همان موطن بقراط است.

در صفحه ۲۶۴ متن فرانسه[۶۰] راجع به‌کتاب نهایة الارب فی فنون الادب از شهاب الدین احمد نویری گوید کـه قسمت آخر این کتاب که به‌تاریخ مربوط میشود و تقریباً نصف کل کتاب است

9 000 pages imprimées

---

۵۱ ــ مطابق ص ۱۷۶ عربی. ۵۲ ــ مطابق ص ۱۷۶ عربی. ۵۳ ــ مطابق ص ۱۸۵ عربی. ۵۴ ــ مطابق ۲۲۱ عربی.
۵۵ ــ مطابق ص ۳۴۴ عربی. ۵۶ ــ مطابق ص ۲۶۹ عربی. ۵۷ ــ مطابق ۳۶۳ عربی. ۵۸ ــ مطابق ۳۶۸ عربی.
۵۹ ــ مطابق ص ۴۲۶ عربی. ۶۰ ــ مطابق ص ۵۰۸ عربی.

«۹ هزار صفحه چاپی» است و مترجمان عرب نوشته‌اند «تسعة آلاف صفحة مخطوطة» ۹ هزار صفحهٔ خطی. نمیدانم شاید حق با مترجمان عرب باشد ولی باید تذکری میدادند، که حمل بر اشتباه نشود.

نظری کوتاه به‌دو متن چاپ شدهٔ عربی و فارسی در فن مساحت

سید محمد محیط طباطبائی

هفتهٔ گذشته مجموعه‌ای در فنّ مساحت به‌دستم رسید مرکب از رساله‌ای عربی که مؤلفش در مقدمّه از خود نامی نمی‌برد ولی تألیف خود را به‌نام «الایضاح عن اصول صناعة المسّاح» نامیده است. آن متن فارسی‌ای که در دنبال رسالهٔ عربی به‌چاپ رسیده همانا کتابی در علم مساحت است که ابوالفتوح عجلی از روی تصنیف ابومنصور بغدادی تمیمی به‌فارسی نقل کرده ولی نامی برای متن منقول عربی در دیباچه رساله نیاورده است.

آقای گلچین معانی شاعر کتابشناس مقیم مشهد که به‌درخواست بنیاد فرهنگ ایران چاپ عکسی ممتازی از این دو اثر در ۱۳۴۷ شمسی انتشار داده است، مقدمه‌ای فاضلانه بر این مجموعه چاپ عکسی نوشته و در آن به‌معرفی نسخه‌های اصلی و خطی مجموعه که در کتابخانه آستان قدس رضوی جزو کتب موقوفه میرزا رضا خان نایینی موجود است پرداخته‌اند. آقای گلچین در این مقدمه با مراجعه مأخذهایی که در دسترس خود داشته ترجمه حالی از صاحبان متن عربی و نقل فارسی رسالهٔ دوم مجموعه نوشته‌اند که در آن مقدمه متن عربی رسالهٔ فارسی را همان ایضاح عربی شمرده‌اند که بدون ذکر مؤلف در مجموعهٔ اصلی خطی موقوفه پیش از تجزیه و تجلید جداگانه همراه متن فارسی مذکور مورد عرض و مشاهده دیگری قبل از تجزیه مجموعه قرار گرفته و در اتیکت مالک پیش از وقف چنین نوشته بود: «در علم مساحت، به‌عربی، هشتاد و پنج صفحه است، و قسمت دیگر به‌فارسی، هفتاد و هفت صفحه است.» بدین سبب ناشر و مقدمه نگار مجموعه چنین پنداشته‌اند که متن عربی بخش اوّل مجموعه که ایضاح نام دارد باید همان کتابی باشد که ابوالفتوح عجلی از تصنیف عبدالقاهر بغدادی به‌فارسی نقل کرده است و آنگاه مقدمهٔ مجموعه را بر فرض توحید رسالهٔ ایضاح عربی با متن کتاب تصنیف عبدالقاهر تنظیم کرده‌اند.

در بادی امر مشاهدهٔ کتابی فارسی تألیف حجّة الاسلام ابوالفتوح اسعدبن ابی الفضایل بن‌خَلَف العجلی، که مردی فقیه و واعظ و ورّاق و زاهد از بزرگان صدهٔ ششم اصفهان شناخته می‌شد و از آشنائی او با فنون ریاضی سابقه‌ای به‌دست نبود، در مقام مترجم کتابی در فنّ مساحت مرا به‌حلّ مشکلی دلالت کرد که ده سال پیش در مطالعهٔ رسالهٔ فارسی «معرفت اسطرلاب» تألیف مؤانس یا مؤنس گمنام بدان برخورده بودم و آن اظهار شاگردی مؤلف کتاب، در فنّ ریاضی و اسطرلاب، به‌امام کبیر زاهد منتجب الدین حجّةالسلام ابوالفتوح اسعد بن الامام ابی‌الفضایل خلف‌العجلی است که هنوز شاهدی در ترجمه‌های حال عجلی بر صدق این مدّعیٰ ندیده بودم تا اینکه بدین مجموعه برخوردم. شباهت بلکه وحدت در عنوان در رسالهٔ فارسی اسطرلاب مؤنس با مقدّمهٔ نقل فارسی رسالهٔ مساحت مرا به تصدیق ادّعای مؤلفّ رسالهٔ اسطرلاب قانع ساخت. امّا در تصفّح و مطالعه و مقایسه میان مندرجات متن کتاب الایضاح با نقل فارسی ابوالفتوح عجلی چنین دریافتم که این رسالهٔ ایضاح عربی مجهول المؤلف نمی‌تواند متن تصنیفِ ابومنصور عبدالقادر بغدادی باشد که اکنون نقل فارسی ابوالفتوح عجلی را از آن به‌دست آورده‌ایم و تنها تصادف بوده که میان کتاب الایضاح و نقل فارسی ابوالفتوح را در یک مجموعهٔ خطّی و چاپی جمع کرده است.

در اثنای مطالعه و مقایسه دانسته شد که الایضاح عربی از حیث کمیّت و کیفیّت تنظیم و تألیف با نقل فارسی موجود اختلاف فاحش دارد و به‌فرض‌اینکه بنا به‌مقدمهٔ چاپ مجموعهٔ این بخش فارسی نقل و ترجمهٔ ابوالفتوح عجلی از الایضاحی باشد که از پیش خود آن را به‌عبدالقاهر بغدادی نسبت داده‌اند و از اینکه مؤلف الایضاح در دیباچهٔ تألیف از خود نامی نبرده و ابوالفتوح هم از کتابی که به فارسی نقل کرده نامی نمی‌برد در این صورت چنین تصوّری پیش می‌آید که این رسالهٔ فارسی نقل یا ترجمه ملخّصی از کتاب الایضاح حاضر نباشد، بلکه اقتباس دلخواهی از کتابی بوده که هشتصد سال پیش از روزگار ما

ناقل مزبور به‌شیوهٔ برخی از ناقِلان ناقلای معاصر از متنی خارج به‌زبان فارسی می‌نویسد و برای جلب توجّه خوانندگان ساده دل و اغفال ایشان آن را به‌نام شخصیّت معروفی می‌پردازد تا اطمینان خلق زود باور را به‌اهمیّت کار نادرست خود جلب کند.

متن عربی الایضاح به‌ندرت با متن منقول فارسی سازش و شباهت دارد کتاب الایضاح در مدخل خود فصل لطیف مفصّلی در بیان کلیّهٔ مصطلحات اهل فن دارد که از صفحه ۵ تا ۱۱ متن چاپی را در برمی‌گیرد و آنچه در پی این بخش کتاب از مقیاسات متداول روزگار تألیف نوشته با درآمد رسالهٔ منقول فارسی نمی‌خواند که بی‌مقدّمه مطلب را از مقیاسها آغاز می‌کند.

مؤلّف گمنام الایضاح در بخش مقیاسها می‌گوید: «ذراع شش قبضه و مشت است و قبضه چهار اصبع (انگشت) و باب (در) شش ذراع است و قصبه (نی) نام دارد، حبل (ریسمان) شش باب و شصت ذراع به‌نام اشل است. پس از ضربَ حبلی که مساوی شصت ذَراع دست باشد در حبل، سه‌هزار و ششصد ذراع مکسور به‌دست می‌آید که یک جریب باشد و عُشر یا یک دهم جریب را که سیصد و شصت ذراع مکسّر است قفیز می‌نامند که حاصل ضرب باب (۶ ذراع) در حبل (۶۰ ذراع) است وعشر قفیزی که سی و شش ذراع مکسّره باشد عشیر است که از ضرب باب درباب (۶×۶ ذراع) به‌دست می‌آید. حاصل ضرب ذراع در ذراع سی و شش قبضه مکسّره (۲۴×۲۴ انگشت) و پانصد و هفتاد و شش اصبع مکسّر است امّا قبضه (۴×۴) شانزده اصبع می‌باشد.

امّا رسالهٔ منقول فارسی بدون آنکه در آغاز اشاره‌ای به‌مصطلحات اهل فن کرده باشد بی‌مقدّمه به‌ذکر مقیاسها می‌پردازد و می‌نویسد: «بدانکه ذراع شش قبضه باشد و جایها بود که هشت یانه (قبضه) گیرند و قبضه چهارانگشت است. صاحب «کافی» گفته است که هر انگشتی قدر شش جو بود، پشت و شکم یا پشت و شکم نهاده و در اصفهان بیست و چهاررش دستی بود و شش دست یک گویچ باشد که آن را قفیز خوانند و ده گویچ گریوی بود و آن را یک تخم گویند و جریب نویسند و قصبه شش رش بود و حاصل ضرب چار قصبه که بیست و چهار رش است در یک قصبه که شش رش است یک قفیز می‌باشد.

از مقایسه این دوگونه مقیاس در کتاب الایضاح و رسالهٔ منقول فارسی معلوم می‌شود که نویسنده رسالهٔ فارسی به‌کتاب الایضاح ننگریسته و از معلومات شخصی و محلی خود دربارهٔ مقیاس اصفهان سخن گفته و اندازه‌گیریهای آن شهر را بر مقیاسهای متداول افزوده است. از مقایسه این دو گونه مقیاس بدین نتیجه میرسیم که رسالهٔ منقول فارسی به‌مندرجات کتاب الایضاح نظری نداشته و مأخذ نقل او اثر دیگری بوده است، از طرف دیگر با اطمینان به‌صحت مطالب مندرج در کتاب الایضاح نمی‌توان در تطبیق این دو دستگاه اندازه‌گیری به‌نتیجهٔ واحدی رسید و اندازه قصبه را در هر دو متن هر یک مبنی شناخت و اندازه‌های قفیز و جریب و قصبه را در هر دو صورت یکسان شمرد. چیزی که در این میان نباید از نظر دور داشت ارائهٔ صورت پهلوی گویچ و گریو در لهجهٔ اصفهانی روز برای قفیز و جریب معرّب و معروف است.

کتاب الایضاح در دنبال بیان مقیاسها می‌گوید «ذرعها (ذراعها) در شهرها و ناحیه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند و جمع‌آوری همهٔ آنها دشوار است. هر کس این جمله را نیکو آموخت و به‌کار بست برای او عمل به‌هرگونه ذراعی و در هر شهری و شهرستانی آسان می‌باشد».

ابوالفتوح عجلی هم در پایان فصل مقیاسها نوشته است: «و هر موضعی را اصطلاحی خاص بود باید تَعَرُّف کرده شود از اهل آنجا و برآن ذراع و دیگر آلات مساحت آنجای کند»

این مختصر قرابتی که در میان سیاق این مطلب در دو مأخذ عربی و فارسی دیده می‌شود برای آن کافی نیست که قرینهٔ وحدت اصل منقول فارسی با کتاب الایضاح عربی به‌حساب آید، زیرا در همین مورد هم تفاوت اسلوب اندازه‌گیریها را بد و نحو بیان می‌کند. در مقایسه دو متن فارسی و عربی مجموعه چاپی موارد اختلاف طوری ظاهر و مشخص است که دوگانه بودن متن الایضاح را با متن عربی که رسالهٔ منقول فارسی از روی آن برداشته شده است نشان می‌دهد.

مؤلف گمنام الایضاح در ضمن تعریف مصطلحات فنّی از اَشکال بسیط هندسی، سه ضلعی و چهار ضلعی و چند ضلعی و دایره و قطاع و قطعه و بیضی و هلالی، و از اَشکال مجسّم، مکعّب و لِبنی (خشتی) وتری و ناری و منشور و کره و استوانه و مخروط را یاد می‌کند، ولی ابوالفتوح عجلی به نقل از عبدالقاهر بغدادی بعد از ذکر مقیاسات بطور نارسا می‌گوید: «و

ممسوحات خالی نباشد ازمثلّث و مربّع و مقوّس و مطبّل و مجسّم و مخصّر».

در پی این دو مطلب متفاوت راجع به‌مساحت سطوح و اجسام در الایضاح، متن عربی جا معتر و فنی‌تر و متن منقول فارسی ساده‌تر و عوام فهم‌تر است. در ترجمهٔ فارسی مساحت سطح خارج شکل مطبّل یا طبلی را که در میان بدنه استوانه‌ای آن فرورفتگی وجود دارد با مساحت اَزَج فارسی معرّب که به‌طاق رومی معروف می‌باشد بیان کرده ولی متن عربی الایضاح از هردوی آنها خالی است. در برابر این تفاوت مشهود در الایضاح پس از بیان مساحت چند ضلعیها، ترتیبی از هندیان نقل می‌کند که خالی از لطف عملی نیست، امّا در رسالهٔ منقول ابوالفتوح از این مطلب نشانی دیده نمی‌شود.

برای تکمیل فایده به‌نقل آنچه در کتاب الایضاح راجع به‌مساحت چند ضلعیها از راه به‌کار بردن روش هندیان نوشته می‌پردازد: «اشکال چند ضلع و زاویه‌ای که قابل رسم درون دایره یا برون دایره هستند یعنی چند ضلعی متساوی الاضلاع والزوایا، مساحتش از راه ضرب نصف قطر دایرهٔ درونی در نصف مجموع ضلعهاست. و هندیان را در استخراج قطر دایره‌هایی که در شکلهای چند ضلعی متساوی الاضلاع و الزوایا محاط می‌شود روشی است که قریب به‌صحّت است.

آن روش از این قرار است که اگر بخواهیم طول قطر دایره‌ای را که در یکی از این اشکال محاط می‌شود بدانیم یکی از ضلعهای آن چند ضلع را در مانندش ضرب می‌کنیم و حاصل ضرب را نگاه می‌داریم، سپس شماره ضلعهای منهای عدد یک را در نصف شماره ضلعها ضرب می‌کنیم و آنچه به‌دست آمد ثلثش را بر آن می‌افزاییم و حاصل جمع را در آنچه نگاه داشته بودیم ضرب می‌کنیم. آنگاه جذر دو نهم از حاصل ضرب را می‌گیریم که طول قطر است.

مثال: مخمّس متساوی الاضلاع و الزوایائی است که طول هر ضلع آن ده است، می‌خواهیم طول قطر دایره‌ای را که بر آن احاطه می‌کنیم بدانیم. ده را در ده ضرب می‌کنیم صد می‌شود و آن را نگاه می‌داریم. سپس عدد ضلعها منهای یک را که چهار باشد در نصف عدد ضلعها که دو و نیم باشد ضرب می‌کنیم، حاصل ضرب ده می‌شود. سپس اصل عدد ۳ را بر آن می‌افزائیم تا سیزده شود. آنگاه این سیزده را در عدد صد که نگاه داشته‌ایم ضرب می‌کنیم. حاصل ضرب هزار و سیصد می‌شود و جذر دو نهم آن را می‌گیریم که دویست و هشتاد و هشت عدد صحیح و هشت تسع (⅛) باشد و جذر آن را به‌تقریب بیرون می‌آوریم که قریب هفده می‌شود. پس در صورتیکه قطر دایره‌ای را که در مخمس است از قطر دایره‌ای که بر مخمس محیط است و به‌حساب هفده درآمده بخواهیم، این هفده را در خود هفده ضرب می‌کنیم و دویست و هشتاد و نه به‌دست می‌آید. اگر از این حاصل ضرب مربع ضلع مخمس را که ده است و به‌صد می‌رسد تفریق کنیم صدو هشتاد و نه باقی می‌ماند. وقتی جذرش را بگیریم، سیزده و نصف و ربع به‌تقریب می‌باشد. پس وقتی نصف این قطر یعنی شش و هفت هشتم به‌تقریب را در نصف عدد (جمع) پنج ضلع یعنی بیست و پنج ضرب کنیم حاصل ضرب صد و هفتاد و یک و هفت ثُمن می‌شود که مساحت مخمس باشد.

یا مربع یکی از اضلاعش را در پنجاه و پنج ضرب می‌کنیم و حاصل ضرب را بر عدد سی و دو قسمت می‌کنیم، خارج قسمت آن مساحت مخمس است. مثالش: صدی که مجذور طول یک ضلع از این مخمس یا عدد صد باشد در پنجاه و پنج ضرب می‌کنیم، حاصل پنجهزار و پانصد می‌شود. آن را برسی و دو قسمت می‌کنیم، خارج قسمت صدو هفتاد و یک و هفت ثمن می‌شود که مساحت این مخمس و مساوی با نتیجه عمل بر طریقه اوّل است.

پس اگر بخواهیم ضلع را از قطر بیرون آوریم، برعکس عمل می‌کنیم. به‌این طریق که قطر را در نصفش ضرب می‌کنیم و حاصل ضرب را در نه ضرب می‌کنیم و حاصل این ضرب را نگاه می‌داریم. سپس عدد اضلاع منهای یک را در نصف شماره اضلاع ضرب می‌کنیم و آنچه به‌دست آمد سه عدد اصلی برآن می‌افزائیم و آنچه به‌دست آمد برآن قسمت می‌کنیم. عددی را که نگاه داشتیم جذر خارج قسمت را می‌گیریم که همان ضلع این شکل باشد مثال آن مخمسی که ذکرش از پیش رفت و قطر دایرهٔ محیط برآن هفده بود و خواستیم یک ضلعش را به‌دست آوریم. قطر را در خودش ضرب کردیم یک صد و چهل و چهار و نصف شد. پس آن را در نه ضرب کردیم، هزار و سیصد و نصف (½ ۱۳۰۰) به‌دست آمد. آن را حفظ کردیم سپس نصف عدد ضلعها را در عدد ضلعها منهای یک ضرب کردیم. حاصل ضرب ده شد. عدد سه را برآن افزودیم، سیزده شد. آنگاه هزار و سیصد و نصفی را که حفظ کرده بودیم برآن (سیزده) قسمت نمودیم. خارج قسمت صد و یک بیست و ششم از واحد شد.

چون جذر آن را برآوریم قریب ده می‌شود که آن را خواسته‌ایم. و چون مسدّس متساوی الاضلاع و الزوایا شش برابر مثلث متساوی الاضلاعی است که دو ضلع آن مشترکند، اگر خواسته باشیم مساحت مسدس را به‌دست آوریم ضلع مسدس را در مثلش ضرب می‌کنیم و آنچه به‌دست آمد در مثلش و حاصل را در شش و نصف و ربع ضرب می‌کنیم و جذر آنچه به‌دست آمد می‌گیریم که حاصل عمل مساحت مسدّس است.

مثال آن اگر خواسته باشیم مساحت مسدس متساوی الاضلاعی را به‌دست آوریم که هر جانب آن ده باشد، ده را در خودش ضرب و حاصل ضرب را در خودش ضرب می‌کنیم. ده هزار می‌شود. آن را در شش و نصف و ربع ضرب می‌کنیم. شصت و هفت هزار و پانصد به‌دست می‌آید. جذر آن را می‌گیریم دویست و پنجاه و نه و دو ثلث و یک ثمن و یک ثمن از ثمن (——— + ——— + ——— ۲۵۹) به‌تقریب به‌دست می‌آید که آن مساحت مثلث باشد.

یا آنکه مربع ضلعی از ضلعهایش را در هفتاد و هشت ضرب می‌کنیم و حاصل را بر عدد سی تقسیم می‌نمائیم، خارج قسمت همان مساحت مسدس است. مثال: مجذور ضلعی از اضلاعش را که صد باشد در هفتاد و هشت ضرب می‌کنیم. حاصل که هفت هزار و هشتصد است بر عدد سی قسمت می‌نمائیم. خارج قسمت دویست و شصت است که مساحت سدس و قریب به‌همان اندازه‌ای است که از راه اول به‌دست آوریم.

۱ ۱ ۲ ۳ ۸ ۸ ۸

در پایان متن الایضاح که در سطر ۶ از صفحه ۸۴ به‌این عبارت خاتمه می‌پذیرد: «تمت کتاب الایضاح عن اصول صناعة المساح و الحمدلله رب العالمین وصلواته علی نبیّه محمد و آله اجمعین» نوشته شده: «عن محمدبن عبدالملک ابی الفتح الیزدی» و در زیر آن نوشته شده: «ومن استخراجه ایضاً فی مساحة السطوح المتساویة الاضلاع والزوایا» یعنی از استخراج او نیز در مساحت سطوح چند ضلعی متساوی الزوایا:

مساحت مثلث متساوی الاضلاع والزوایا این است ک مربع یکی از ضلعهایش در ۱۳ ضرب و حاصل بر ۳۰ قسمت شود. خارج قسمت همان تکسیر است.

مساحت مخمس متساوی الاضلاع و الزوایا این است که مجذور یکی از اضلاعش در ۵۵ ضرب و حاصل بر ۳۲ قسمت شود. خارج قسمت همان مطلوب است.

مساحت مسدس متساوی الاضلاع والزوایا این است که مجذور یکی از اضلاعش در ۷۸ ضرب و حاصل بر ۷۸ قسمت شود. خارج قسمت همان مطلوب است.

مساحت مسبع متساوی الاضلاع و الزوایا این است که مجذور یکی از اضلاعش در ۱۵۵ ضرب و حاصل بر ۴۸ قسمت شود. خارج قسمت همان مطلوب است.

مساحت مثمن متساوی الاضلاع و الزوایا این است که مجذور یکی از اضلاعش در ۹۷ ضرب و حاصل بر ۲۰ قسمت شود. خارج قسمت همان مطلوب است.

مساحت مُتَسَّع متساوی‌الاضلاع و الزوایا این است که مجذور یکی از اضلاعش در ۲۴۹ ضرب و حاصل بر ۴۰ قسمت شود. خارج‌قسمت همان مطلوب است.

مساحت مُعَشَّر متساوی‌الاضلاع و الزوایا این است که مجذور یکی از اضلاعش در ۳۱۱ ضرب و حاصل بر ۴۰ قسمت شود. خارج‌قسمت همان مطلوب است.

این مطلب که به‌منزلهٔ فورمول ریاضی متغیّر برای به‌دست آوردن مساحت چند ضلعیها به‌جز مربّع است در حقیقت استخراجی از مطالب مندرج در سطر ۱۲ از صَفحه ۴۶ تا سطر ۴ از صفحهٔ ۵۲ کتاب الایضاح است که روش هندی مشروح در مساحت مخمّس و مسدّس بطور مجمل در مساحت چند ضلعهای دیگر از مسبّع تا معشّر به‌کار بسته است و آنگاه در دنبال «والله اعلم بالصواب» نام کاتب را که علی بن خلیل تاجر باشد با تاریخ کتابت ۷۱۸ هجری قید می‌کند و بر آن می‌افزاید: «تذکرة لصاحبه طال بقاؤه والحمدلله رب العالمین» ونقش مهر صاحب کتاب در سمت چپ و «الحمدالله» خوانده نمی‌شود.

نگارندهٔ مقدّمهٔ چاپ مجموعه‌گوئی متوجّه به موضع ختم کتاب الایضاح در سطر ۶ از صفحه ۸۴ نبوده و انجام آن را به‌پایان استخراج مساحت چند ضلعیها منتقل کرده و شکل عدد ۴ را در کنار (علی)ی مربوط به‌تقسیم حاصل ضرب مربّع ضلع معشّر در ۳۱۱ مخفّف علیه‌السلام انگاشته و در پی علی ع نهاده و خاتمه کتاب را به «واللّه اعلم بالصواب» در صفحه ۸۵ برده است.

بهر صورت اسمی که در دنبال خاتمهٔ کتاب عربی از ابوالفتح محمدبن عبدالملک یزدی پیش از بیان استخراج مساحت چند ضلعیها از روی فرمول متغیر، قلمبند شده است این سئوالها را برمی‌انگیزد که ابوالفتح یزدی مکتوب با مؤلّف مجهول الاسم کتاب الایضاح چه ربطی دارد و آیا بخش الحاقی مربوط به‌مساحت چند ضلعیها از استنباط و استخراج همین محمدبن عبدالملک یزدی بوده؟ و در میان این اسم با آنچه علی بن خلیل تاجر نویسنده کتاب الایضاح با عبارت «تذکرة لصاحبه طال بقاؤه» آیا ارتباطی بوده که برای او در زندگی آرزوی طول بقا می‌کند؟

صاحب کتاب الایضاح که نامش معلوم نیست درباره مساحت چند ضلعیها مساحت شکل مربع را بر روش هندی تطبیق نکرده و به‌صورت ساده ضرب ضلعی در ضلع مجاور زاویه قائمه اکتفا ورزیده ولی در تعیین اندازه ضلع مربع همان عدد ده را که در مساحت مخمس و مسدس پایه تطبیق روش هندی در عمل قرار داده بود برای ضلع مربع مطلق هم مثال آورده است (ص ۳۳). در صورتیکه رساله فارسی عجلی بی‌آنکه به‌وجود طریقه مهندسان هندی در تعیین مساحت چند ضلعیها اشاره‌ای کرده باشد، در تعیین مساحت مربع گویی نظیر راه و روش هندی را به‌کار بسته و در تقدیر ضلع مربع از همان عدد ده مثال آورده است (ص ۱۰۷):

«نخست از مربعات، مربع متساوی الاضلاع والقطرین قائم الزوایاست و مساحت آن از چهار وجه است: یکی آنکه یک طول در یک عرض زنی. و یکی دیگر آنکه ضلعها بعضی در بعضی زنی جذر آن مبلغ مساحتش باشد. و یکی دیگر آنکه نیمه آنچه مربع بدان محیط است در نیمه یک ضلع زنی. و یکی دیگر که نیمه یک قطر در جملهٔ قطر دیگر زنی و طریق شناختن قطر آن است که طول در مثل خویش زنی و عرض در مثل خویش آنچه مجتمع شود جذر آن قطر بود.

مثال: مربعی که هر ضلعی از آن ده است ده در ده زنیم صد شود. یا جوانب بعضی از آن در بعضی زنیم ده هزار باشد و جذرش صد باشد یا نیمه آنچه مربع به‌وی محیط است و آن بیست باشد در نیمه یک ضلع زنیم و آن پنج است صد باشد. یا نیمه یک قطر در جمله قطری دیگر زنیم و قطر جذر دویست است و نیمه جذر دویست جذر پنجاه بود، پس جذر پنجاه در جذر دویست زنیم جذر ده هزار باشد و آن صد بود و آن تکسیر است و عمل این آنست که پنجاه در دویست زنیم زیرا که چون خواهیم تا جذر عددی در جذر عددی زنیم یک عدد در عدد دیگر زنیم جذر آن مبلغ مراد بود.»

ضمنا باید دانست که رسالهٔ فارسی در مساحت اقسام مربع بیش از کتاب الایضاح به‌تفصیل پرداخته است.

پیش از آنکه به‌وجود نسخه‌های نویافته‌ای از این کتاب‌الایضاح، که نامش در جزو تألیفات ابومنصور عبدالقاهر بغدادی دیده نمی‌شود، در فهرست کتابها و کتابخانه‌های معروف جهان پی‌ببریم و از راه مطابقهٔ این نسخه‌ها به‌حقیقت وضع تدوین اصل مزبور آشنا شویم، ابهام این قسمتها در صفحه ۸۴ و ۸۵ نسخهٔ چاپ عکس مانع از جواب به‌این سئوالها خواهد بود ولی از احتمال تصوّر صورت معقول غیرمعقول جلوگیری نخواهد کرد.

ابومنصور عبدالقاهر بغدادی صاحب کتاب معروف «الفرق بین‌الفرق» که در نیمهٔ اوّل از صدهٔ پنجم هجری میزیسته علاوه بر دانستن علم اصول و فقه و اخبار و تفسیر و تاریخ و اخلاق و فرائض و ملل و نحل و احکام و مواریث، به‌علم حساب هم دانا بوده است و تألیف او به‌نام «تکملة فی علم الحساب» از متون معروف و مورد توجّه فضلای صدهٔ ششم شناخته می‌شد. امّا از تألیفی به‌اسم کتاب‌الایضاح در هیچ مأخذی تاکنون به‌اسم ابومنصور بغدادی خبر نشده‌ایم. در اینصورت معلوم نیست کتابی که ابوالفتح عجلی رسالهٔ فارسی خودرا از روی آن نقل کرده چه نام داشته است؟ بنا برآنچه در آغاز کتاب پس از حمد و درود و سلام بر محمد و آل‌محمّد آمده «این کتابی است در علم مساحت که امام الکبیر العالم حجةالاسلام ابوالفتوح اسعدبن ابی‌الفضایل بن خلف العجلی رحمةالله علیه به‌فارسی از تصنیف الامام الکبیر ابی منصور عبدالقاهربن طاهر البغدادی التمیمی نقل کرده است» قرینه به‌دست می‌دهد که متن عربی شاید موسوم به «کتاب فی‌علم المساحة» بوده که فارسی آن همان

عبارت سرآغاز رساله می‌باشد. مگر اینکه به‌قرینهٔ شهادت نظامی عروضی دربارهٔ کتاب تکملة فی علم الحساب تألیف او این اثر را متن مفصّلی بدانیم که مشتمل بر بخشی در فنّ مساحت هم بوده است، آنگاه این ترجمهٔ حاضر از روی آن بخش از کتاب تکمله بغدادی صورت گرفته باشد. به‌هر صورت انتساب این اثر علمی فارسی به‌ابوالفتوح عجلی که در ترجمهٔ احوالش به‌دانستنِ ریاضی و نوشتنِ کتابی در فنّ مساحت اشاره‌ای از پیش نشده بود مرا به‌مزید دقّت و توجّه در پیرامون این اثر وا داشت و بر پژوهنده روشن شد این عبارتی که مؤلّف کتاب معرفت اسطرلاب، مونس، در فصل استخراج مقدار طول شهر می‌آورد و می‌گوید که: «من از استاد خویش، امام کبیر زاهد منتجب‌الدین حجةالاسلام ابوالفتوح اسعدبن الامام ابی‌الفضایل خلف العجلی حقّق‌الله آماله و کثر فی‌الائمة امثاله، شنیدم که گفت رساله محمدبن یعقوب المهندس که در سمت قبله کرده است بغایت درست است پس هرگه که خواهیم که قبلهٔ موضعی که مارا باید به‌درستی و تحقیق با دست آوریم بدانیم رجوع با رساله محمد بن یعقوب کنیم که از همه رسالتها که کرده‌اند درین باب به‌خاطرها و فهمها نزدیکتر است و به‌خاطر عوام و خواص بهتر رسد و همه دریابند عمل بر آن کردن تا مقصود حاصل شود».

مطالب رساله اسطرلاب مونس معیّر[1] که غالباً دربارهٔ طول و عرض و سمت قبلهٔ اصفهان و آثار مهندسان اصفهانی از محمدبن یعقوب مهندس نبیرهٔ ابوالحسین صوفی ستاره‌شناس عهد عضدالدوله و جدش صوفی و محمود خجندی که در اصفهان و ری از نزدیکان صاحب عبّاد بود به‌نقل مطالبی بپردازند نشان می‌دهد که مونس یا مؤانس مؤلّف هم در اصفهان می‌زیسته و بر ابوالفتوح عجلی اصفهانی درس قبله‌شناسی آموخته و به‌دلالت او مطالب متعدّدی از رساله محمدبن یعقوب‌بن عبدالرحمن صوفی مهندس شهر اصفهان نقل کرده است.

در مقایسه اسلوب نگارش مونس در نوشتهٔ او با اسلوب فارسینگاری استادش ابوالفتوح به‌نکاتی لغوی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد هردو به‌فارسی دری معمول علمای اصفهان سخن می‌گفته‌اند و مثلاً «با» را به‌جای «ب» حرف اضافه پیش از اسم به‌کار می‌برده‌اند با این تفاوت که استاد ساده‌تر و پخته‌تر از شاگردش می‌نوشته است و برای کسانی که دست‌اندر کار ترجمهٔ متون علمی ریاضی باشند تتّبع اسلوب اینها خالی از فایده نخواهد بود.

مؤلف کتاب‌الایضاح در آغاز تألیف خود می‌گوید: این مختصری است مشتمل بر آنچه که در فنّ مساحت و کار مسّاحی در احکام دین و اعمال دیوانی مورد احتیاج می‌باشد. با وجود این در سراسر تألیفش به‌ذکر موردی از احکام دین و اعمال دیوانی نپرداخته است تا از آن رفع احتیاجی کرده باشد.

امّا مؤلف و مترجم رسالهٔ پارسی بی‌آنکه در آغاز کتاب به‌چنین قیدی اشاره‌ای کند در پایان ترجمهٔ فارسی به‌ذکر دو مورد استفاده از فنّ مساحت در کارهای شرعی و عرفی پرداخته و این موضوع را به‌صورت دو فصل به‌آخر کتاب افزوده است. برای جلب توجه خوانندگان به‌اهمیّت مطلب منقول یکی از آن دو فصل را بر این مقاله می‌افزائیم تا مورد استفاده علاقه‌مندان قرار گیرد:

«فصل ــ مقصود از این جمع، یک معنی است و الاّ کتب در مساحت بسیار کرده‌اند. و آن معنی این است که قسّامان[2] چون قسمت می‌کنند و غرفه‌ای دِر ملکی می‌باشد که زیرش در این مِلک بود و بالای آن در ملک دیگری و یا بالای آن در این ملک و زیرش در ملک دیگری به‌چیزی معیّن نمی‌نهند. به‌مثل اگر زیر تا مستنظر[3] یکی را باشد و از مستنظر تا سطح بالا دیگری را باشد، دو سبک[4] صاحب زیر را نهند و سبکی صاحب علو[5] را. و اگر زیر تا سطح بالا یکی را باشد و سطح بالا دیگری را بود پنج دانگ[6] صاحب زیر را گیرند و دانگ صاحب علّو را و اگر زیر تا نیمهٔ ارتفاع سطح بالا یا نزدیکی آن یکی

۱ ــ معیّر کسی بوده است که به‌کمک آلات میکانیکی مانند ساعت شنی و آبی وقت می‌شناخت.

۲ ــ قسّام قسمت‌گر املاک مشاع است که از روی مسّاحی و قیمت‌گذاری کار خود را انجام می‌داد.

۳ ــ مستنظر نظاره‌گاه و چشم‌انداز درون عمارت است.

۴ ــ سبک ثلث یا دودانگ است.

۵ ــ علو بلندی و طبقهٔ بالای عمارت است.

۶ ــ دانگ یک‌ششم ملک است.

را بود سه‌ربع اورا گیرند و ربعی صاحب علو را. و اگر زیـر یکی را بـاشد و مستنظر دیگری را و سطح بـالا سیّم را، دو سیک صاحب زیر را گیرند و سیک دیگر آن هردو را گیرند. و این همه تحکّمی باطل است و نـهاد[7] او بـر فساد کـه هیچ دلیلی بـر آن نیست.

و طریق عدل آن باشد که تعدیل به‌قیمت بکنند و چون ملکی را قسمت کنند که در نیمهٔ آن غرفه‌ای باشد و در نـیمهٔ دیگر نباشد ببینند که تا چقدر در قیمت زیاده شده است به‌سبب آن غرفه، و آن‌قدر زر یک شریک به‌شریک دیگر دهد.

و همچنین اگر در نصیب شریک ممرّ آب همسایه برآن است و در نصیب شریک دیگر نخواهد بود، بـبینند کـه آن نـیمه به‌چند کم‌قیمت شده است که ممرّ آب همسایه بر آن است و بدان‌قدر زر با وی دهند، یا ملک بدان قدر زیادت بـود بـه‌وی تسلیم دارند. و بدین قیاس امثال این می‌کنند و قیمت ممر در بها[8] که نافذ نبود بر عدد املاک باید کرد نه بر قدر مساحت‌سرایها.

و دیواری که ملک یکی باشد و حق بنای دیگری بر آن بود عمارت جمله بـر صاحـب دیـوار بـود. و همچنین عمارت سطحها که حق شخصی بود و حق ممرّ آب بر آن دیگری را بود عمارت سطح جمله بر صاحب سطح بود.»

---

۷ ــ نهاد وضع است.

۸ ــ دربها جمع درب بمعنی در بزرگ سرخانه است.

ابوالحسن أُقلیدِسی

و مسألهٔ اختراع کسرهای اعشاری

دکتر ابوالقاسم قربانی

ابوالحسن احمدبن ابراهیم اقلیدسی یکی از ریاضیدانان دورهٔ اسلامی است که تا چندی پیش گمنام و ناشناخته مانده بود. در هیچیک از منابع مهمی که دربارهٔ زندگینامهٔ دانشمندان دورهٔ اسلامی می‌شناسیم ترجمهٔ احوال او نیامده است[1]. امّا اکنون می‌دانیم که وی در حدود نیمهٔ اول قرن چهارم هجری می‌زیسته و در سال ۳۴۱ هـ ق در دمشق کتاب حساب مهمّی به‌زبان عربی تألیف کرده است. بنا به‌گفتهٔ سمعانی در «الانساب» عنوان اقلیدسی در قدیم به‌کسانی داده می‌شده است که کتاب «اصول اقلیدس» را برای فروش رونویس می‌کرده‌اند.

عنوان کتاب حساب اقلیدسی «الفصول فی الحساب الهندی» است و نسخهٔ خطی منحصر به‌فرد آن در کتابخانهٔ ینی جامع استانبول (به‌شمارهٔ ۴۰۸) موجود و دارای ۲۳۰ ورقه است. در نخستین صفحهٔ ورق اول این نسخهٔ خطی آمده است: «کتاب الفصول فی‌الحساب الهندی صنّفه ابی الحسن احمدبن ابراهیم الاقلیدسی بدمشق سنه ۳۴۱» و در صفحهٔ آخر آن تاریخ کتابت نسخه ۱۸ جمادی‌الآخر سال ۵۵۲ هـ ق ثبت شده است.

این کتاب را نخستین بار آقای دکتر احمد سلیم سعیدان استاد دانشگاه اردن هاشمی در سال ۱۹۶۶ میلادی در مجلهٔ ایزیس[2] معرفی کرد و سپس در سال ۱۹۷۳ متن عربی آن را به‌ضمیمهٔ مقدمه و تعلیقات مفصل و بسیار مفید به‌چاپ رسانید[3] و از آن پس مورخان علوم با ابوالحسن اقلیدسی و کتاب حساب او آشنا شدند.

موضوع فصلهای کتاب حساب اقلیدسی

اقلیدسی در مقدمهٔ کتاب اظهار می‌دارد که همهٔ کتابهای مهمی که پیش از او و یا در زمان او راجع به‌حساب هندی تألیف شده خوانده است و با کسانی که در علم حساب زبردست بوده و شهرت داشته‌اند ملاقات و از آنان کسب اطلاع کرده است و ادعا می‌کند که کتاب او از همهٔ کتابهای دیگری که دربارهٔ حساب هندی تألیف شده جامعتر است[4].

کتاب «الفصول فی‌الحساب الهندی» دارای چهار فصل است که هر فصل آن به‌بابهای متعدد تقسیم گردیده است (فصل اول در ۲۱ باب ــ فصل دوم در ۲۰ باب ــ فصل سوم در ۲۱ باب ــ فصل چهارم در ۳۲ باب)

فصل اول کتاب دربارهٔ ارقام هندی و عددنویسی در دستگاه اعشاری و اعمال اصلی (تضعیف و تنصیف[5] و جمع و

---

۱ ــ ابن ندیم در «الفهرست» نام ابواسحاق اقلیدسی (ابراهیم بن محمدبن صالح) را که در کار شطرنج بسیار زیرک و ماهر بوده آورد است (ترجمهٔ فارسی «الفهرست» توسط رضا تجدد صفحهٔ ۲۵۶) و در «هدیة العارفین» (چاپ استانبول سال ۱۹۵۵ جلد اول صفحهٔ ۶) آمده است که این اقلیدسی در حدود سال ۳۳۰ هـ ق در گذشته. امّا چون می‌دانیم که ابوالحسن اقلیدس در سال ۳۴۱ هـ ق زنده بوده پس اینها دو نفر بوده‌اند. شاید ابواسحاق اقلیدس فرزند ابوالحسن اقلیدسی بوده است.

۲ ــ ISIS، جلد ۵۷ صفحات ۴۱۵ تا ۴۹۰

۳ ــ رجوع کنید به [م ۱] در فهرست منابع پایان این مقاله ــ نسخهٔ چاپی این کتاب را دوست ارجمندم جناب آقای دکتر مهدی محقق در اختیار بنده گذاشته‌اند.

۴ ــ [م ۱] ص ۴۷

۵ ــ دربارهٔ دو عمل تضعیف و تنصیف رجوع کنید به [م ۲] صفحات ۴۲ تا ۴۵

تفریق و ضرب و تقسیم اعداد صحیح و کسری) و استخراج جذر است. اقلیدسی برای هر یک از این اعمال مثالهای مختلف دربارهٔ عددهای صحیح و کسری چه در دستگاه اعشاری و چه در دستگاه شصتگانی (ستّینی) آورده است.

در فصل دوم همان مطالب فصل اول در سطح بالاتری ذکر شده و روش طرح ۹ به ۹ اعداد و اقسام مختلف روشهای اعمالی که در فصل اول آمده شرح داده شده است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب می‌گوید[۱] که در فصل دوم روشهایی را که محاسبان زبردست در حساب هندی به‌کار برده‌اند گرد آورده است. این فصل از جمله شامل همهٔ روشهای گوناگون عمل ضرب است که در کتابهای حسابی که بعد از اقلیدسی تألیف شده دیده می‌شود.

در فصل سوم بسیاری از مفاهیم و مراحل عملیات که در فصل اول آمده به‌صورت جواب به‌سؤالاتی که با چرا و چگونه شروع می‌شود مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است.

برای انکه مطالب فصل چهارم را بهتر بتوانیم ارزیابی کنیم مقدمهٔ کوتاهی لازم است: مقصود از حساب هندی روش محاسبه با دستگاه شمار اعشاری است که در آن هر یک از ارقام که برای نوشتن عدد به‌کار می‌رود بر حسب جای خود در عدد دارای ارزش نسبی است. مثلاً در عدد ۵۴ ارزش نسبی رقم ۴ (مرتبهٔ یکان) ۴ واحد است امّا ارزش نسبی رقم ۵ (مرتبهٔ دهگان) ۵۰ واحد (۵ بار ۱۰) می‌باشد.

حساب هندی در قدیم با تخت و تراب انجام می‌یافته است[۲]. به‌این معنی که برای انجام دادن اعمال حساب مقداری خاک یا شن نرم روی تخته یا لوح مسطحی می‌گستردند و ارقام را به‌وسیلهٔ نوک میله‌ای روی آن می‌نوشتند[۳] و اعمال فرعی را در ذهن انجام داده هر وقت لازم می‌شد رقمی را با دست محو و رقم دیگری را به‌جای آن اثبات می‌کردند (یعنی به‌جای رقم محود شده از نو می‌نوشتند). به‌کار بردن این روش به‌جهات واضحی مورد پسند نبود. ریاضیدانان دورهٔ اسلامی کوشیدند که به‌جای محاسبهٔ با تخت و تراب محاسبه به‌وسیلهٔ کاغذ و قلم را به‌کار برند. از جملهٔ این ریاضیدانان یکی همین ابوالحسن اقلیدسی است که در مقدمهٔ کتاب حساب خود نوشته است : «در فصل چهارم اعمال حساب هندی را که با تخت و تراب انجام می‌شود با روشی شرح داده‌ام که در آن احتیاج به‌تخت و تراب یا محو کردن ارقام نباشد و همهٔ این اعمال روی صفحهٔ کاغذ انجام گیرد»

اقلیدسی برای اینکه در انجام دادن عملیات حساب احتیاج به‌محو و اثبات ارقام نباشد و بتوان آن اعمال را با کاغذ و قلم انجام داد تغییراتی در قاعده‌های اعمال حساب داده است و می‌توان گفت که این تغییرات نخستین قدمهایی است که در این راه برداشته شده است.

با وجود آنکه از نیمهٔ اول قرن چهارم هجری یعنی زمان حیات اقلیدسی رفته‌رفته استعمال تخت و تراب برای محاسبه جای خود را به‌قلم و کاغذ می‌داد باز این روش قرنها به‌کار می‌رفت تا آنجا که نصیرالدین طوسی در نیمهٔ دوم قرن هفتم هجری یعنی در حدود سیصدسال بعد از اقلیدسی باز کتاب «جوامع الحساب بالتخت و التراب» را دربارهٔ آن نوشت.

اقلیدسی در باب سی‌ودوم از فصل چهارم که آخرین باب کتاب است به‌محاسبهٔ مجموع

$$۱ + ۲ + ۲^{۲} + ۲^{۳} + ... + ۲^{۶۳}$$

که همان مسألهٔ تضاعیف بیوت شطرنج[۴] است پرداخته. عنوان این باب در کتاب اقلیدسی چنین است: «فی اضعاف الواحد اربعاوستین مرة»

۱ ــ [م ۱] ص ۴۹

۲ ــ برای کسب اطلاع دربارهٔ حساب با تخت و تراب و چگونگی محو و اثبات ارقام در عملیات مختلف رجوع کنید به [م ۲] صفحات ۴۵به‌بعد

۳ ــ به‌همین مناسبت گاهی حساب هندی را حساب با تخت و میل می‌نامند.

۴ ــ [م ۱] صفحه ۴۹

۵ ــ [م ۳]

۶ ــ برای کسب اطلاع بیشتر دربارهٔ این مسأله رجوع کنید به [م ۴] صفحات ۲۳۴ تا ۲۴۸

اهمیت کتاب حساب اقلیدسی

کتاب «الفصول فی‌الحساب الهندی» اقلیدسی از چند جهت دارای اهمیت است:

اول اینکه این کتاب قدیمی‌ترین کتاب حساب دورهٔ اسلامی است که متن اصلی آن به‌دست ما رسیده است. البته در حدود صد سال پیش از اقلیدسی کتابی در حساب توسط خوارزمی[1] (ابوعبدالله محمدبن موسی) تألیف شد که اگر چه ترجمهٔ لاتینی آن باقی مانده امّا متن عربی آن از بین رفته است. بعد از اقلیدسی هم چندین کتاب دربارهٔ حساب هندی توسط ریاضیدانان دورهٔ اسلامی تألیف شد که از آن جمله است کتاب «عیون الاصول فی الحساب الهندی» به‌عربی تألیف کوشیاربن لبان جیلی[2] متوفی به‌سال ۳۹۱ هجری و کتاب «المقنع فی‌الحساب الهندی» به‌عربی توسط علی بن احمد نسوی[3] متوفی به‌سال ۴۷۳ هجری و کتاب «جوامع الحساب بالتخت والتراب» توسط نصیرالدین طوسی[4] متوفی به‌سال ۶۷۲ هجری و کتاب «شمارنامه» به‌فارسی تألیف محمدبن ایوب طبری[5] و جز اینها. امّا کتاب حساب ابوالحسن اقلیدسی از همهٔ اینها مفصلتر و جامعتر و محتوی مطالبی است که درکتابهای حساب دیگر دیده نمی‌شود.

اهمیت دوم کتاب حساب اقلیدسی این است که ظاهراً چنانکه خود او ادعا کرده وی نخستین ریاضیدانی است که استخراج کعب از اعداد منطق و اصم را به‌طور واضح ذکر و روش آن را بیان کرده است. تا پیش از اینکه کتاب حساب اقلیدسی در دسترس مورخان ریاضی قرار گیرد آنان گمان می‌کردند که نخستین کسی که در دورهٔ اسلامی روش استخراج کعب را بیان کرده و شرح داده کوشیاربن لبان جیلی بوده که ذکرش گذشت و در حدود نیم قرن بعداز اقلیدسی می‌زیسته‌است.

اقلیدسی دربارهٔ استخراج کعب نوشته است[6]: «سپس به‌استخراج ضلع مکعب کوچک یا بزرگ و مفتوح یا اصم پرداختیم و من هیچکس را نمی‌شناسم که آن را بیان کرده یا روش آن را تعیین کرده باشد. بعضی از ریاضیدانان اشارهٔ ضعیفی به‌آن کرده‌اند که چیز رضایت‌بخشی از گفتهٔ آنان حاصل نمی‌شود...» بنا به‌گفتهٔ آقای دکتر سعیدان، دربارهٔ باب بیست‌ویکم از فصل سوم کتاب اقلیدسی که عنوانش «تعلیل طریقه التکعیب» است، دلایلی بر صحت این ادعا می‌توان یافت[7].

اقلیدسی و کسرهای اعشاری

امّا مهمترین امتیاز و اهمیت کتاب اقلیدسی در این است که وی در حدود پانصدسال (!) پیش از غیاث‌الدین جمشید کاشانی کسرهای اعشاری را به‌کار برده است.

در بخش ششم کتاب «کاشانی‌نامه»[8] به‌تفضیل نشان داده شده که کاشانی کسرهای اعشاری را به‌قیاس با کسرهای شصتگانی (ستّینی) اختراع کرده و نام کسرهای اعشاری را او بر این کسرها نهاده و در حالی که کاملاً به‌اهمیّت اختراع خود واقف بوده آگاهانه قاعده‌های عمل با کسرهای اعشاری را ذکر و آنها را در محاسبات با ذکر مثالهای متعدد به‌کار برده است و استعمال آنها را به‌دیگران توصیه کرده است. کسانی که بخواهند در این باره اطلاعات کافی به‌دست آورند می‌توانند به‌کتاب مذکور رجوع کنند.

امّا ابوالحسن اقلیدسی، اگرچه دربارهٔ اختراع کسرهای اعشاری ادعایی نکرده امّا در چند مورد به‌شرح زیر کسرهای

---

۱ ــ شرح احوال و آثارش در [م ۵] صفحات ۱ تا ۳۶ نوشته شده

۲ ــ شرح احوال و آثار او در [م ۵] صفحات ۱۶۹ تا ۱۸۳ آمده و عکس صفحات کتاب «عیون الاصول» نیز در آنجا به‌چاپ رسیده است.

۳ ــ [م ۲] ــ در این کتاب عکس صفحات کتاب «المقنع» به‌چاپ رسیده است

۴ ــ [م ۳]

۵ ــ این کتاب در سال ۱۳۴۵ هـ ش توسط بنیاد فرهنگ ایران به‌چاپ رسیده ولی متاسفانه متن ریاضی آن پُر از غلط است

۶ ــ [م ۱] ص ۵۰

۷ ــ [م ۱] ص ۵۰۵ به‌بعد

۸ ــ [م ۵]

اعشاری را به‌کار برده و برای متمایز ساختن قسمت صحیح عدد از قسمت اعشاری آن یک خط مورب کوچک (ممیّز) بالای رقم یکان قسمت صحیح عدد قرار داده است:

اولاً در مورد تقسیم پی‌درپی عدد ۱۳ بر عدد ۲ نتایج زیر را به‌دست آورده:

۶/۵ و ۳/۲۵ و ۱/۶۲۵ و ۰/۸۱۲۵

سپس برای از نو به‌دست آوردن عدد ۱۳ نتایج فوق را پی‌درپی در ۲ ضرب کرده است[۱]

ثانیاً در جای دیگر از کتاب خود برای آنکه به‌عدد ۱۳۵ متوالیاً یک دهم آن را بیفزاید چنین عمل کرده است[۲]:

۱۳۵		۱۴۸/۵		۱۶۳/۳۵
۱۳/۵	و	۱۴/۸۵	و	۱۶/۳۳۵	و...
۱۴۸/۵		۱۶۳/۳۵		۱۷۹/۶۸۵

ثالثاً در محل دیگری از کتاب خود برای استخراج جذر یا کعب تقریبی از عدد قاعده‌های زیر را به‌کار برده است[۳]

$$\sqrt{a} = \frac{\sqrt{a \times ۱۰^{۲}}}{۲} \qquad \sqrt[۳]{a} = \frac{\sqrt[۳]{a \times ۱۰^{۳}}}{۱۰}$$

البته ریاضیدانان دیگری نیز این قاعده را به‌کار برده و آن را استخراج جذر یا کعب به‌اصفار نامیده‌اند[۴]. امّا همهٔ آنها کسر اعشاری حاصل را به‌دستگاه شمار شصتگانی تبدیل کرده‌اند. تنها اقلیدسی است که در چند مورد حاصل را در دستگاه شمار اعشاری ثبت کرده است.

باید دانست که اقلیدسی در کتاب حساب خود اعمال مربوط به‌کسرهای اعشاری و کسرهای متعارفی و کسرهای شصتگانی را در یک ردیف شرح داده و آن طور که کاشانی به‌اهمیت کسرهای اعشاری پی برده او به‌این کسرها توجه خاصی نکرده است. گذشته از این اقلیدسی برای انجام دادن عمل ضرب عددهای اعشاری قسمتهای صحیح را درهم و قسمتهای اعشاری را جداگانه در هم ضرب کرده و حاصل را با مراعات مراتب ارقام نوشته است و توجه نکرده که می‌توان عمل ضرب اعداد اعشاری را مطابق با قاعدهٔ ضرب اعداد صحیح انجام داد. امّا کاشانی مثلاً برای انجام دادن عمل ضرب ۲۵/۰۷ × ۱۴/۳ ابتدا عمل ضرب ۲۵۰۷ × ۱۴۳ را انجام داد سپس حاصل را با مراعات قاعدهٔ ضرب قوای ده نوشته است[۵].

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که البته اقلیدس در حدود پنج قرن پیش از کاشانی کسرهای اعشاری را در کتاب خود به‌کار برده و اعمال اصلی را دربارهٔ آنها انجام داده است با این حال مثل اینکه این کسرها را از پیشینیان خود اخذ کرده باشد به‌آنها توجه خاص نداشته و به‌اهمیت آنها پی نبرده و پس از وی قرنها کسی از کار او اطلاعی نداشته است. امّا کاشانی به‌قول خود کسرهای اعشاری را به‌قیاس با کسرهای شصتگانی اختراع کرده و نام کسرهای اعشاری را بر آنها نهاده و آگاهانه و به‌طور اصولی قاعده‌های عمل با آنها را شرح داده. و آنها را به‌وجهی پیگیر در محاسبات به‌کار برده و استعمال آنها را به‌دیگران توصیه کرده و کتاب او در بسط این کسرها بعد از او بسیار مؤثر بوده است.

---

۱ ـ [م ۱] صفحه ۳۲۸

۲ ـ [م ۱] صفحه ۱۵۰

۳ ـ [م ۱] صفحهٔ ۱۳۴

۴ ـ برای تفصیل این مطلب رجوع کنید به [م ۶] صفحه ۲۲۵ به‌بعد

۵ ـ [م ۶] صفحه ۲۴۲ مثال ۱

فهرست مدارک و منابع

[م ۱] ــ «الفصول فی الحساب الهندی لابی الحسن احمد بن ابراهیم الاقلیدسیّ» تحقیق الدکتور احمد سعیدان، من منشورات اللجنة الاردنیة للتقرب والنشر والترجمه، ۱۹۷۳ م

[م ۲] ــ «نسوی نامه تحقیق در آثار ریاضی علی بن احمد نسوی. پژوهش و نگارش ابوالقاسم قربانی ــ شمارهٔ ۱۴۵ از انتشارات بنیاد فرهنگ. ۱۳۵۱ هـ ش.

[م ۳] ــ «جوامع الحساب بالتخت والتراب» ــ این کتاب را نیز آقای دکتر سعیدان در مجلهٔ «الابحاث» جلد بیستم شمارهٔ ۲ ژوئن سال ۱۹۶۷ صفحات ۹۱ تا ۱۶۳ و شمارهٔ ۳ سپتامبر سال ۱۹۶۷ صفحات ۲۱۳ تا ۲۹۳ به‌چاپ رسانیده است. امّا متاسفانه نسخهٔ خطی مورد استفادهٔ او ناقص بوده و قسمت مهم کتاب افتاده است.

[م ۴] ــ «بیرونی نامه» تحقیق در آثار ریاضی استاد ابوریحان بیرونی، پژوهش و نگارش ابوالقاسم قربانی. شمارهٔ ۱۰۷ از سلسلهٔ انتشارات انجمن آثار ملی، سال ۱۳۵۳ هـ ش

[م ۵] ــ «ریاضیدانان ایرانی از خوارزمی تا ابن‌سینا» پژوهش و نگارش ابوالقاسم قربانی از انتشارات مدرسهٔ عالی دختران ایران سال ۱۳۵۰ هـ ش

[م ۶] ــ «کاشانی نامه» تحقیق در احوال و آثار غیاث‌الدین جمشید کاشانی، نگارش ابوالقاسم قربانی شمارهٔ ۱۳۲۲ از انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۰ هـ ش.

نظری به‌تقسیمات علوم

بانضمام رسالهٔ «فهرس العلوم» فیض کاشانی

سیّد علی موسوی بهبهانی

مقدمه:

علوم و معارف در کتب متقدمان از علماء اسلام بصورتهای گونه‌گون تقسیم و یا طبقه‌بندی شده‌اند، و این موضوع از نظر آنان بجهاتی مورد توجه و عنایت خاص بوده است، از جمله جهات مذکور ترتّب آن علوم از نظر آموزش بریکدیگر بوده است و برای فراگیری لازم بود معلوم شود که کدام مؤخر است تا در آموزش آن رعایت مراتب مذکور بعمل آید.

جهت دیگر ملاحظه مفید و یا سودمند و زیان‌آور بودن دانشها از نظر دینی بوده است، پس لازم بود این موضوع نیز روشن شود تا از فراگرفتن علم زیان‌آور پرهیز شود و برفراگیری دانشهای سودمند ترغیب و تشویق بعمل آید.

یک جهت دیگر نشان دادن زمان و مقام تعلم هر یک از این علوم بوده است، زیرا هر دانشی اگر در وضع خاص از بلوغ و رشد فکری و با رعایت شرایط مخصوص آموخته شود مثلاً سودمند و اگر در غیر آن شرایط و وضع خاص باشد مضر و گمراه کننده خواهد بود، همانطور که یاد شد بنا بجهات مذکور و همچنین رعایت ملاحظات دیگر که بیشتر مربوط به‌آداب تعلیم و تعلم از نظر آنان بوده است، تقسیم‌بندی علوم مورد توجه خاص و عنایت مخصوص در کتاب‌های قدما قرار گرفته است.

نکته دیگر اینکه ملاک تقسیم و طبقه‌بندی دانشها از نظر مؤلفانی که در این باب رساله یا کتابی نوشته و یا در مقدمهٔ تألیفات خود در مواضیع مختلف بدان اشارت کرده‌اند متفاوت و متعدد است و بهمین جهت تقسیمات متعدد در این کتابها دیده می‌شود.

انواع تقسیمات مذکور را صاحب کشاف اصطلاحات الفنون (محمد بن اعلی ابن شیخ علی تهانوی م ۱۱۵۸ هـ ق) ذکر کرده که ترجمهٔ آنرا در این جا به‌اختصار نقل می‌کنیم.

مؤلف کشاف اصطلاحات الفنون آرد: در مقام تقسیم علوم بنا برآنچه در بعضی حواشی شرح مطالع آمده دانشها را بجهات مختلف تقسیم کرده‌اند:

تقسیم اول: علوم یا نظری هستند یعنی به‌کیفیت و چگونگی عمل ارتباط ندارند و یا عملی هستند، و از این جهت منطق و حکمت عملی و طب عملی و علم خیاطت همه از علوم عملی محسوبند، زیرا همه به‌چگونگی عمل ارتباط دارند، با این تفاوت که یا مربوط بعمل ذهن است مانند منطق یا با عمل خارج از ذهن ارتباط دارد مانند علم طب.

تقسیم دوم: علوم یا آلی هستند یا غیر آلی، زیرا هر دانشی یا بذات خویش ابزار کسب و وصول به‌چیز دیگر نیست بلکه خود آن بذاته مقصود است، یا اینکه ابزار تحصیل و وصول به‌چیز دیگر است و خود آن دانش بذاته مقصود نیست نوع دوم را علوم آلی و نوع اول را علوم غیرآلی گویند پوشیده نیست که مبنای هر دو تقسیم و نتیجه آنها یکی است، زیرا آلی بودن یعنی بکیفیت عمل مربوط بودن و غیرآلی بودن نیز یعنی بعمل ارتباط نداشتن.

تقسیم سوم: علوم یا عربی هستند یا غیر عربی.

تقسیم چهارم: علوم یا شرعی هستند یا غیر شرعی.

تقسیم پنجم: علوم یا حقیقیه هستند یا غیر حقیقیه.

تقسیم ششم: علوم یا عقلی علوم یا عقلی هستند یا نقلی، علوم عقلی دانشهائی است که در اثبات مسائل آنها نیاز بدلیل شرعی نیست و علوم شرعی عکس آنست.

تقسیم هفتم: علوم جزئیه و علوم غیر جزئیه: دانشهائی که موضوع آنها نسبت به‌موضوع آنها نسبت به‌موضوع دانش دیگر

اخص باشد آنها را علوم جزئیه گویند مانند علم پزشکی که موضوع آن بدن انسان است و از موضوع علم طبیعی (که موضوع آن جسم طبیعی است) اخص می‌باشد، و دانشهائی که موضوع آنها اعم از موضوع علوم دیگر باشد آنها را علوم اقدم نامند، زیرا اعم در نزد عقل مقدم بر اخص است و درک آن قبل از درک اخص بحاصل آید.

دیگران نیز در ضمن رسالهٔ مستقل و یا در مقدمه و ضمن کتابی که در موضوع دیگر نوشته‌اند طبقه‌بندی و تقسیمات علوم را آورده‌اند و از جمله کسانی که به‌تفصیل به‌تقسیم علوم و طبقه‌بندی دانشها پرداخته، صاحب کتاب «نفائس الفنون فی عرایس العیثن» است که بجهت اختصار از نقل آن در اینجا خودداری میشود.

مرحوم ملامحسن فیض کاشانی از دانشمندان بزرگ عصر صفوی و شاگرد برجسته و داماد فیلسوف نامدار آن عصر صدر المتألهین شیرازی نیز رساله‌ای مستقل درباب تقسیم علوم و آداب تعلم آنها در هفت باب پرداخته است که ما عین آن را از روی نسخه‌ای که در مجلس بشماره .... موجود است با تصحیحات قیاسی برای چاپ در یادنامه استاد بزرگوار و دوست دانشمند جناب آقای احمد آرام تهیه کرده در اینجا می‌آوریم.

امید آنکه بدین وسیله هم خدمتی بعالم علم و ادب کرده و هم نسبت به‌مقام آن پژوهشگر عالیمقام اداء وظیفه‌ای کرده باشم.

بسم الله الرّحمن الرّحیم

الحمدللّه و سلام علی عباده الذّین اصطفی امّا بعد فهذه رسالة فی فهرس العلوم الدینیة و الدنیویة العقلیة منها و النقلیة والاصولیة منها والفروعیة مع الاشارة الی النافع منها و الضّار و مالیس منها بنافع ولاضار. الفّتُها لتکون تبصرة للّراغبین فی تحصیل الکمالات النفانیة و تذکرة للمقبلین علی اقتناء الفضایل الانسانیة و لتکون دلیلاً لهم علی اغراضهم و سبیلاً الی ازالة امراضهم و هدایة الی مطلوبهم و اراءة لمحبوبهم فان رغبة النّفوس الی العلوم المختلفة و فنون الآداب کشهوة الاجسام فیالاطعمة المتلونة و انواع الشراب. و من العلم ماهو بمنزلة الغذاء و منه ماهو بمنزلة الدرّاء و منه ماهو بمنزلة المرض فلابد لمرید کلّ علم ان یعرف اوّلامنه الغرض. وفضیلة العلم لاتخفی علی اولی الالباب و الکتاب والسنة مشحونان بالحثّ علیه والارشاد الیه. قال امیرالمومنین صلوات اللّه علیه:

ما الفخرالاّ لاهل العلم انهم — علی الهدی لمن استهدی ادلاّء
وقیمة المرء ماقدکان یحسنه — والجاهلون لاهل العلم اعداء
نقم بعلم ولاتبغی له بدلاً — فالناس موتی و اهل العلم احیاء

والتوفیق من اللّه سبحانه فی کلّ باب وهویهدی من یشاء الی الخیر و الصواب ولنورد مانرید ایراده فی سبعة ابواب:

الباب الاول: فی تقسیم العلوم بالقسمة الاولیة الی ثلاثة فنون و ذکر فواید تلک الفنون والاشارة الی عدد اقسام کل منها والتحریف الذی تطرق الیها. اعلم ان العلوم کلها تنقسم بالقسمة الاولیة الی الاولیة الی الادبیات الوضعیة التی وضع اکثرها لطلب المعاش وصلاح الحیاة الدنیویة فی الحال. و الی الشرعیات التی نزلت لطلب النجاة فی الحیاة الاخرویة والصلاح فی المال، و الی الفلسفیات التی اخرجت لتکمیل النفوس المستعدة للکمال. وعن یقینیات الاخیرین یعبر بالحکمة قال الله سبحانه: و من یوّت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. وقال عزّوجل بعد ذکر جملة من الاخلاق الحسنة: ذلک ممّا اُوحی الیک ربک من الحکمة. وقال تعالی و لقد آتینا لقمان الحکمة. وقال عزّ ذکره: ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی‌احسن. الی غیر ذلک. والشرعیات اذا استکملت و استعملت لوجهها خالصةً لوجه الله جل‌وعزّ بلغ بصاحبها الی ان یستغنی عن الفسلفیات بل یربو علی الفیلسوف ویزید. الاان للاصول الفسلفیات ان طلب کماهو حقها وحصلت علی وجهها اعانة علی ذلک المزید کما ان للادبیات اعانة علی تحصیل اصول الشرعیات بالتائید والتسدید. و حق تحصیل الفسلسفیات ان تکون بعد احکام الشرعیات و اخلاص النیة و تهذیب السرّعن الامراض النفسانیة والا فاثمها اکبر من نفعها وربما توّدی الی الکفرو الزندقة. و من ثمة ورد النهی عنها من اهل المعرفة. ویلحق بالادبیات المحاوریات وهی التی یتفکه بها فی‌المحافل والمجالس ممالایضر جهله ولاینفع علمه الاّ ما اتخذ منها عبرة اوصناعة. ولاشتراک ما بینها و بین الادبیات

الحقناها بها وجعلنا هما فناً واحداً و مجموعهما ستة و عشرون علماً. والشرعیات اربعة وسبعون. والفلسفیات مائة. والمجموع مائتان. ولقد تطرق الی الشرعیات والفلسفیات بدع و تحریفات حتی خفی کثیر منهما تحت اغشیة الجهالات و حجب التلبیسات و تعسر التمییز بین العلم والجهل وضل فی‌طلب العلم اقوام و تاهوا فی‌بیداء غوایتهم وخبطوا فی طخیاء عما یتهم وضلّوا بذلک کثیراً من الناس ویحسبون انهم مهتدون. وذلک لانهم لم یخلصوا نیّتهم‌لله عزوجل فی طلبه وانما اراد و ابتحصیله الدنیا الفانیة والحطام العاجل فخذلهم الله ولم یبال سبحانه بایّ وادهلکوا. والعلم یصلح لان یکتسب به‌الدنیا کما یصلح لان یکتسب به‌العقبا الاّ انّ من اراد به‌الدّنیا فهی حظه منه ولیس له فی‌الاخرة من خلاق. ولاسیما علم الاخرة فانه یشقی صاحبه اذا اراد به‌الدنیا و خسرت صفقه عبدباع اخرته بدنیاه و حرم من شهود مولاه. بل الحزم کل الحزم ان یستعان بعلم الدنیا ایضاً علی الاخرة فضلاً عن علم الاخرة وقد ورد الاستعاذة من علم لاینفع و ای نفع فی‌الفانی ولنشر الآن الی العلم النافع و فنونه.

الباب الثانی: فی الاشارة الی العلم النافع وفنونه. اعلم ان العلم النافع هو علم الاخرة اوما یستعان به‌علی علم الاخرة و علم الآخرة ما یکون شواهدو و آیات لمعرفة الله جل‌وعز و ملائکته و کتبه ورسله والیوم الاخر. او فرایض عادلة فی حّواق الاوساط یکتسب بها مکارم الاخلاق ویجتنب بها مساویها لتکمیل الباطن والظاهر. و آداباً یتوسل بها و باستعمالها المجاهد الی تیسیر الانتفاع بتلک الفرایض والنواهی. وعسی ان تکون الاشارة الی هذه الثلاثه ماوردفی الحدیث النبوی فیما رویناه عن مولانا الکاظم علیه السلام قال: دخل رسول الله صلی‌الله علیه‌وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ماهذا؟ فقیل علامة. فقال وما العلامة؟ فقا لوا اعلم الناس بانساب العرب ووقایعها و ایام الجاهلیة والاشعار والعربیة. قال فقال النّبی صلی‌الله علیه وآله ذاک علم لایضرّ من جهله ولاینفع من علمه ثم قال النبی صلی‌الله علیه‌وآله انّما العلم ثلاثة: آیة محکمة، او فریضة عادلة، اوسنة قایمة. و ما خلاهن فهو فضل. و روینا عن مولانا الصادق علیه السلام انه قال وجدت علم الناس کله فی اربع: اولها ان تعرف ربّک والثانی انْ تعرف ما صنع بک والثالث ان تعرف ما ارادمنک والرابع ان تعرف ما یخرجک من دینک. و بیان هذا الحدیث ان العایة فی العلم اما مجرد العلم او العمل بموجبه والاول اما متعلق باحوال المبداء اولمعاد و الثانی المطلوب فیه اما اقتناء فضیلة او اجتناب رذیلة فهذه اربعة اقسام. فقوله علیه السلام. ان تعرف ربک، اشارة الی القسم الاول و یندرج فیه معرفة ذات‌الله و وحدانیته و معرفة صفاته العلیا واسمائه الحسنی و معرفة آثاره وافعاله وقضائه و قدره وعدله وحکمته. وقوله علیه السلام: ما صنع بک، اشارة الی معرفة النفس واحوالها و مقاماتها و معرفة ما تعود الیه و تنشاء منه و کیفیة نشو الاخرة من الدنیا و معرفة الموت والبعث والصراط والحساب والمیزان والثواب والعقاب والجنة والنار. فان جمیع هذه الامور مما صنعه الله بالنفس الانسانیة و فیها و منها و الیس شیء منها خارجاً عن ذات النفس. وقوله: ما اراد منک، اشارة الی معرفة الفضایل النفسانیة لیمکن اکتسابها وهی الاخلاق الحسنة والملکات الحمیدة التی هی من جنود العقل کالعلم والکرم والعفة والصبر والشکر والتوکل و الرضا و مایجری مجراها. و یندرج فیها العلم بالاوامر و ما یتعلق بها من المعاملات التی یؤتی بها. وقوله علیه السلام: ما یخرجک من دینک، اشارة الی معرفة الرذایل النفسانیة لیمکن اجتنابها وهی الاخلاق السیئة والملکات المذمومة التی هی من جنود الجهل کاعدام تلک الفضایل واضدادها و یندرج فیها العلم بالنواهی و ما یتعلق بها من المعاملات التی ینتهی عنها. والقسمان الاولان من هذه الاربعة یندرجان فی الاول من الثلاثة المذکورة فی الخبر السابق والاخران یقتسمان الاخرین. فالخبران متوافقان ولعلّ الی هذه الثلاثه ایضاً وقعت الاشارة فی الحدیث المشهور العلم علمان: علم الادیان و علم الابدان. فان علم الادیان هو الاعتقادیات و علم الابدان هو العملیات بقسمیها.

الباب الثالث: فی تقسیم العلوم الادبیة والمحاورة الی ستة و عشرین علماً وهذه فهرسها: علم المحاورة، علم المعاملة، علم الحساب، علم قرأة الخط، علم کتابة الخط، علم اللغة، علم الاشتقاق، علم الصرف، علم النحو، علم المعانی، علم البیان، علم البدیع، علم العروض بفتح‌العین بمعنی الاوزان والبحور، علم القوافی، علم انشاد الشعر، علم الدواوین وهو معرفة الاشعار المدونة، علم الامثال وهو معرفة الاقوال السایرة فی‌التمثیلات، علم الانشاء، علم الاستیفاء وهو معرفة القوانین التی بها نضبط مداخل الاموال و مخارجها، علم التواریخ، علم السیر، علم مقالات اهل العالم، علم الغزوات، علم الوقایع، علم الانساب، علم الاحاجی وهو معرفة الالغاز والتعمیة بتقدیم الحاء علی الجیم جمع الاحجیة یقال کلمة محجیة ای یخالف لفظها معناها.

الباب الرابع: فی تقسیم العلوم الشرعیة الی اربعة و سبعین علماً اعلم ان العلوم الشرعیة هی الحکمة النبویـة الموروثـة من الاخرین و تنقسم بالقسمة الاولیة الی قسمین: علم الکتاب و علم السنة. واصولها احـد و ثـلاثون علماً وهذا فـهرسها: علم التنزیل، علم التاویل، علم اسباب النزول، علم القراءة، علم اعجاز القرآن، علم الناسخ والمنسوخ، علم المحکم والمتشابه، علم الخاص والعام، علم المبین و المبهم، علم المنقطع والمعطوف، علم الحلال والحرام، علم الفرایض، علم الاحکام، علم الغـرایم والرخص، علم الآداب والسنن، علم الاخلاق، علم علل الشرایع، علم خواص السور و الآیـات، علم الاذکـار و الدعوات، علم الحرز والعوذات، علم الرجال وهو معرفة رواة الحدیث جرحاً و تعدیلاً، علم الدرایـة وهو مـعرفة اسناد الاحـادیث ومـتونها و معرفة کیفیة تحملها و اداب نقلها، علم التذکیر والمواعظ، علم الطب النبوی، علم الفقه وهو مـعرفة فـروع الشریـعة المستنبطة من الاصول، علم الاجتهاد وهو معرفة کیفیة استنباط الفروع من الاصول وهذه الثلاثه من المبتدعات فی اصحابنا الامامیة. فان قدماءنا کانوالایفتون الابمتون الاحادیث. علم الکلام، علم المناظرة و شروطهـا، علم التصوف. و یـندرج فـی علم الکلام ستة علوم: علم الصانع جل اسمه، علم صفاته، علم افعاله و مصنوعاته، علم النبوة، علم الامامة، علم المعاد. و اکثر ما یبحث عنه فـی هذه العلوم الستة من البدع و ممالاینفع و مالیس منه من هذا القبیل فداخل فـیما تـقدم مـن علمی الکتاب والسنة وکـذا علم المناظرة فان اثمه اکبر من نفعه. کما قال مولانا الرضا علیه السلام. الا انه ربما تدعوا الحـاجة الیه لدفـع الجـاحدین و اسکات الخصمین. ویندرج فی علم التصوف تسعة وثلاثون علماً لانه تنقسم بالقسمة الاولیة الی خمسة علم: علم الطریقة، علم الحقیقة، علم المراصد، علم الحروف، علم الفتوة. اما علم الطریقة فتسعة: علم کیفیة الاعتقاد، علم کـیفیة العمل، علم التزکـیة والتجلیة، علم شرایط السلوک، علم آداب السلوک، علم مقامات السلوک، علم حالات السلوک، علم الاصطلاحات، علم المستحسنات من الخلوة والذکر و غیر هما. و اما علم الحقیقة فخمسة عشر: علم المعرفة و یدخل فـیه مـعرفة النفس والروح والقلب والسرو الخفی والاخفی و معرفة کیفیة حصول البدن المکتسب الغیبی و معرفة البدن المحلول الشهـادی و مـعرفة البدن الذری و مکان اللطیفة الباقیة و کیفیة تنعمها و تالمها فی الاخرة. علم التوحید و مقاماته، علم کیفیة ایجاد المفردات، علم کیفیة حصول التعدد و التالیفات، علم الجمع والتوفیق بین المختلفات، علم المشاهده، علم المکاشفة، علم التجلیات. علم الانـوار، علم الاسرار، علم تسخیر الکائنات، علم طی الزمان و المکان، علم اسماءالله تعالی و صفات الجمال والجلال والافعال، علم المبداء والمعـاد، علم الاصول. و اما علم المراصد فـاثناعشر: علم الفـریضة، علم الفضیلة، علم الدراسة، علم الوراثـة، علم القیام، علم الحـال، علم الخواطر، علم الضرورة، علم السعة، علم الیقین، علم الغیب واللّدنی، علم الموازنة. و اما علم الحـروف فـاثنان: علم الجفـر و الجامع، علم الدوایر والنقاط. و علم الفتوة واحد.

الباب الخامس: فی تقسیم اصول العلوم الفلسفیة. اعلم ان العلوم الفسلفیة هی الحکمة الیونانیة الموروثة من الاولین. و ینقسم بالقسمة الا ولیة الی قسمین: عملیة و نظریة و اصول العملیة ثلاثة: علم تهذیب الاخلاق، علم تـدبیر المنازل، علم سیاسة المدن. و اصول النظریة بـالقسمة الاولیة خمسة: المنطق و الفلسفـة الاولی والطبیعیات والریـاضیات والالهیات. وبـالقسمة الثانویة احد وثلثون علماً اما المنطق فـتسعة: علم الکلیّات الخمس، علم المقـولات العشر، علم القضایـا، علم الاقـیسة، علم البرهان، علم الجدل، علم المغالطات، علم الخطابة، علم الشعر. ولکل منها اسم باللغة الیونانیة مشهور فیما بینهم. و اما الفلسفة الاولی فاثنان: علم الامور العـامة، علم الاعراض الوجـودیة و الاعتباریـة و امـا الطبیعیات فثمانـیة: علم المبادی الخمسة الجسمانیة التی هی الهیولی و الصورة و الزمان و المکان و الحرکة. و ما یـتعلق بـها و یسمی بسمع الکیان، علم السماء والعـالم وهو معرفة جواهر الافلاک و الکواکب و علة دورانها و علة سکون الارض فی الوسط و مـایتعلق بـذلک. و یسمیٰ بـالسماع، علم الکون و الفساد و هو معرفة جواهر العناصر و استحالة بعضها ببعض بدوران الافـلاک الّتی هی بـمنزلة الابـاء حـولها و انهاهی الامهات الّتی تتکون الموالید الثلاثة منها، علم حوادث الجوّ وهو معرفة تغیر الهواء وتلونه بتأثیرات الکواکب بحرکاتها و مطارح شعاعاتها من النور و الظلمة والحر و البرد و تصاریف الریاح من البخارات والدخـانات الصاعدة فـی الهـواء مـن البحار والانـهار و الا مـطار و مـاتکون مـنهامن الغیوم و الضباب والطلّ و الثلوج والبرود و الرعود والصواعق و البروق و الشهب و ذوات الاذناب و قوس قزح والهالات و الزوابع و السموم و الزمـهریر و غیرها. علم المعـادن وهو مـعرفة الجـواهر المعدنیة التی تنعقد من البخارات المحتقنة فی باطن الارض والعصارات المجتلبة فی الاهویة فی المغارات وکـهوف الجبال و

قعر البحار من الکباریت و الزوایق و الشبوب و الاملاح و النوشادر و الذهب و الفضة والنحاس والحدید و الرصاص و الاسرب و الکحل و الزرنیخ و البلّور و الیاقوت و ماشا کلها و معرفة خواصها و منافعها و مضارها. علم النبات وهو معرفة الاشجار و الزروع و البقول و الحشایش و الکلاء و معرفة کمیة انواعها و مواضع منابتها و کیفیه امتداد عروقها فی الارض و ارتفاع اصولها فی الهواء اوبسطها علی وجه الارض و تفرق فروعها فی الجهات و اشکال اعصانها و اوراقها و الوان ازهارها و اصباغ انوارها و کیفیة حبوبها و بزورها و صموعنها و طعومها و روایحها و خواصها و منافعها و مضارها. علم الحیوان وهو معرفة کل جسم یتغذی و ینمو و یحس و یتحرک مما یمشی علی وجه الارض اویطیر فی الهواء او یسبح فی الماء اویدّب فی التراب او یتحرک فی جوف جسم آخر و معرفة اجناسها و انواعها و خواصها و تکونها فی الرحم او فی البیض او فی العفونات و تشریح اجزائها و کیفیة تالیف اعضائها و ترکیب اجسادها و اختلاف صورها و ایتلاف ازواجها و فنون اصواتها و منافرة طباعها و مشاکلة افعالها و معرفة اوقات هیجانها و سفادها و اتخاذ اعشاشها و رفقها فی تربیة اولادها و معرفتها بمنافعها و مضارها و اوطانها و اربابها و معارفها الی غیر ذلک. علم النفس الناطقة وهو معرفة ماهیتها و قواها و اجزائها و افعالها و بیان انها قایمة بجوهرها فاعلة بذاتها دون البدن و کیفیة احساساتها و تخیلاتها و تعقلاتها للامور الکلیة والمغیبّة و صیروتها عقلا بالفعل و کیفیة الوحی و الرویا و الکهانات. و اما الریاضیات فنسعة: علم العدو و یسمی بالارثماطیقی. وهو معرفة ماهیة العدد و کمیة انواعه و خواصه و عوارضه و کیفیة نشوه من الواحد. علم الهندسة، وهو معرفة المقادیر و الابعاد و کیفیة انواعها و خواصها و مایعرضها و کیفیة نشوها من النقطه. علم النجوم والهیئة و یسمی بالمجسطی وهو معرفة کیفیة الافلاک و الکواکب و البروج و کمیة ابعادها و اجرامها و کیفیة ترکیبها و شرح حرکاتها و کیفیة دلالاتها علی الکائنیات قبل کونها. علم التالیف و النغمات و یسمی بالموسیقی وهو معرفة ماهیة النسب و کیفیة تالیف الاشیاء المختلفة الجواهر، المتباینة الصور، المتضادة القوی، المتنافرة الطبایع حتی تأتلف و تتحد و تصیر شیئاً و احداً و تفعل فعلاً واحداً اوعدة افعال. علم المناظر وهو معرفة کیفیة احساس البصر للمبصرات و علل اختلاف مانری بالقرب و بالبعد و فی جهات مختلفة و لاعلی جهة وجوده الحقیقی. علم المرایا وهو معرفة کیفیة احساس البصر للاشباح. علم المخروطات وهو معرفة المجسمات کیف ینحل بعضها الی بعض و کیف یترکب بعضها من بعض و کیف اقطاعها و تقاطعها و کیف نسب بعضها الی بعض و نسب نهایتها، علم الاکُرَ المتحرکة وهو معرفة المجسمات المتحرکة ایّة خواص تعرض لاشکالها و مقاطعها اذا تحرکت. علم الاوزان وهو معرفة نسب ذوات الوزن بعضها الی بعض فی اوزانها. اما الالهیات فثلاثة: معرفة الباری جل اسمه ونعوت جلاله و کیفیة صدور الموجودات عنه و معرفة العقول و اثارها و معرفة النفوس و معادها.

الباب السادس: فی تقسیم مایتفرع علی الطبیعیات و ینقسم بالقسمة الاولیة الی عشرة علوم ثم الی ثمانیة واربعین علماو هذه فهرسها: علم الطب وهو معرفة المعالجة الامراض. علم الحرف وهو معرفة الصنایع. علم الفراسة وهو معرفة الاخلاق الباطنة من الاعضاء الظاهرة. علم القیافة وهو معرفة الحاق الاولادبالاباء والاقرباء. علم تعبیر الروّیا وهو معرفة احکام المنامات. علم خواص الاشیاء وهو معرفة خاصیة الموجودات فی العالم السفلی. وهووان کان داخلافی علم الموالید الا انه یفرد منه و یعدّ علما علیحدة. علم الکیمیا وهو معرفة تبدیل الاجسام. علم السیمیا وهو معرفة اظهار مایخالف العادات من الغرایب. علم احکام النجوم وهو معرفة تأثیرات الکواکب فی السفلیات. علم الکهانة وهو معرفة ما یخبربه عن الغیب من غیر جهة الوحی والنجوم. و یندرج فی علم الطب ثلاثة عشر علما: علم التشریح وهو معرفة کیفیة ترکب اعضاء بدن الانسان و قواها و افاعیلها و فوایدها وهووان کان داخلاًفی علم الحیوان الا انه یفردمنه و یعدّ علما علیحده، علم الامزجة والاخلاط. علم الاهویة والبلدان والمیاه. علم الامراض والاسباب. علم العلامات والدلایل. علم حفظ الصحة. علم المعالجة بالدواء والغذاء. علم المعالجة بهما و بالید و یختص بالعین و یسمی بالکحالة. علم المعالجة بالید فقط وهواما معرفة البط والقطع والکی والخیاطة و یسمی بالجراحة و اما معرفة جبر العظم المکسور و ردالعظم المخلوع و یسمی بعلم الجبر. علم معالجة الدواب و یسمی بالبیطرة و بطب الدواب. علم معالجة الطیور الجوارح من البزاة و غیرها و یسمی بعلم البزاة. علم الصیدنة وهو معرفة الادویة و کیفیة التراکیب و خواصها. و یندرج فی علم الحِرَف علم جمیع الصنایع الطبیعیة علی کثرة فنونها الاان المعتبر منها فی العلوم ستة. علم الفلاحة، علم قلع الآثار عن الثیاب ونحوها. علم سیاسة الدواب للرکوب والحرب. علم سیاسة الکلاب و نحوها للصید، علم المسابقة.

علم الرماية. و يندرج فى الفلاحة ثلاثة علوم: علم اختيار الارضين و اصلاحها و سقيها المياه و تكريتها و تعفينها و ما يلايم طبيعة كل ارض و غير ذلک. علم اختيار البزور والحبوب و حفظها من الآفات و كيفية القائها فى الارض اوتضمينها التراب. علم اختيار الاوقات الصالحة لزرع زرعٍ و لتقديم الاسباب الموطّئة له و غير ذلک. و يندرج فى علم الكيميا ثلاثة علوم: علم كيفية السبيل الى وجدان صبغ لاتغيّره النارو لاتطيّره ولاتخلصه عن الاجساد الذابية و فى طبعه الغوص فى الذابيات. علم تهية الآلات مثل النواطق والكيزان والرقاق والمستوقدات والنوافخ و الاقداح والاكر و غير ذلک. علم تذليل العقاقير لاتمام عملهم بالتصعيد والتشوية والطبخ والغسل والتكليس والتصوية والتشميع والتعقيد. ويندرج فى علم السيميا ثمانية علوم: علم الطلسمات. علم دعوة الكواكب. علم العزايم. علم السّحر وابطاله. علم الوهم وهو معرفة التصرف فى الكاينات بارتياض النفس بالشروط المعتبرة فيه. وهو معتبر عندا هل الهند. علم العين. علم الرقى. علم الشعوذة وهو معرفة تصوير الباطل فى صورة الحق بخفّة اليد. و يندرج فى علم احكام النجوم علمان: علم معرفة حسابات مطارح الشعاعات و مواضع الاتصالات و انحاء النظر والا نفصال و تعرف طبايع البروج والكواكب و مايحدث من امتزاجها. و علم استنباط الاحكام من طوالع السؤالات و الابتداات و المواليد و اختيار اوقات الافعال. و يندرج فى علم الكهانة عشرة علوم: علم الكتف وهو معرفة الوقايع المستقبلة فى السنة من كتف الضأن المذبوح فى اوقات زيادة نور القمر. علم اختلاج الاعضاء وهوان يعرف من اختلاج كل عضو مايحدث لصاحبه من الاحوال. علم الانفاس وهو ان يعرف من كيفية التنفس ما يصلح ارتكابه من الامورا و ماسيقع من حوادث الدهور وهو معتبر عند اهل الهند. علم الزجر و الفال. وهو معرفة الشوم واليمن من السوانح مع مراعاة كون القمر فى البروج الاثنى عشر. علم احكام كاينات الجوّ من الرعد و القوس و الشهاب و ذى الذوابة و غيرها. علم احكام ايام الفصد. علم احكام ايام المرضى، علم الحياة و الممات للمرضىٰ. علم الغالب و المغلوب من الخصمين. علم احكام الابق و الضال و المسروق. و فى هذه العشرة ما عسى ان يكون من فروع الرياضى الاان له و جها الى الطبيعى و مناسبة الى تطايره من الكهانات. وهكذا يكون بعض العلوم ذا اعتبارين فلايعترض علينا احدان ادخلنا شيئاً منها فى غير مقسمه المعروف، اذكان نظرنا فيه الى اعتباره الاخر وُجلّ اقسام علمى السّيميا و الكهانة بل كلها حرام استعماله فى الشرع الابشروطها و فى حديث السايل عن السّحر «حُلّ ولاتعقدُ» و فى حديث اسماء بنت عميس انها قالت يا رسول الله ان بنى جعفر تصيبهم العين افاسترقى لهم قال نعم فلو كان شئٌ ليسبق القدر لسبقت العين. وقال صلى الله عليه‌واله: ان العين لَتدخل الرجل القبر والجمل القِدر. و فى حديث زجر الفال كان النبى صلى الله عليه و آله يتفأل ولا يتطيّر. وفى حديث المنجم الذى كان يوافق حكمه ما حكم بهاحرق كتبک. وفى حديث آخر: اياكم و تعلم النجوم الاّ ما يهتدى به فى‌برّ او بحر المنجم كالكاهن والكاهن كالسّاحر والساحر كالكافر والكافر فى النار. و ذلک لان الحكمة الالهية تقتضى ان يكون الاحوال المستقبلة مستورة على الانسان لان فى معرفتها قبل و قو عها فتنة و فساد اكبيراً كما عرف من قصة فرعون و نمرود و قتلهما الاطفال بغير حق و غير ذلک.

الباب السابع: فى‌تقسيم مايتفرع على الرياضيات وينقسم اولاً الى اربعة عشر علماً، ثم الى ثمانية عشرو هذه فهرسها:علم الحساب، وهو معرفة استخراج المجهولات العددية وله اقسام وفنون: كالجبر، والمقابلة، والخطاين، والاربعة المتناسبة، و حساب اهل الهند، و حساب اهل التنجيم، و حساب اهل الترقيم، و غير ذلک. علم المساحة. علم الزيج. علم التقويم. علم سطر لاب علم الالات الرصدية. علم صور الكواكب والانواء. علم المسالک و الممالک، علم وفق الاعداد. علم الرمل، علم الاستخراج الخبايا والضماير، علم الحيل وهو معرفة اتخاذ الات نظر منها حركات خارجة عن العادة فى نوعها وهئيتها. ويكون منها مايوهم انها حركات بلامحرک. علم الانتقال وهو معرفة تهيّة آلات تنقل اجساما عظاما و يفعل فى ذلک حركات خارجة من العادة. علم المداعب كالنرد والشطرنج و نحو هما وهوما يحرم استعماله فى الشرع. ويندرج فى علم الاسطرلاب علم كيفية الارتفاع. و علم الطالع. و علم الساعات. و علم اجراء العيون والقنوات. وعلم مقدار ارتفاع الجبال والمنار و عرض الانهار و نحو هما. فهذه مائتا علم منها ماهو بمنزلة اصل تتشعّب منه فروع هى اصناف له الى مالايُعَدّ و لايحصى فمالم نذكره من العلوم بعينه يمكن ارجاعه الى ماهو كالاصل له مما ذكرناه و مايترااى منها متكررافليس بمتكرر لتمايزها بحسب تمايز ماخذها و مذاهب اهليها. و روى عن اميرالمومنين عليه السلام انه قال: العلم اكثر من ان يحاط به فخذوا من كل علم احسنه. وفى رواية خذوا من كل علم احسنه فان النحل يا كل من كل زهر ازينه فيتولد جوهران احد هما فيه شفاء للناس والاخر يستضاء به. اقول و

تصدیق ذلک فی قول الله عزوجل: «فبشرّ عبادی الذین یستمعون القـول فـیتبّعون احسنه اولئک الذیـن هداهم الله واولئک هم اولوا الالباب». رز قنا الله و سایر اخواننا التحقق باحسن العلوم و بما ینفع مـنها و جنّبنا و ایـاهم عما یصیر و بـالا او یـحول بیننا وبین الوصول الی دار مقامته و منزل کرامته بمنه الجسیم وجوده العمیم انه جواد کریم. هذا ما اردنا ذکـره فی هذا الرسالة الموسومة بفهرست العلوم.والحمدلله اولاً و آخراً.

از کیمیای سعادت

غلامحسین یوسفی

بیش از سی سال پیش بود که با نام گرامی استاد احمد آرام آشنا شدم. وسیلهٔ این آشنایی کتاب ارجمند کیمیای سعادت بود که به همّت ایشان با مقابلهٔ شش نسخه تصحیح و به سال ۱۳۱۹ در تهران چاپ شده بود و بنده از آن کتاب و ثمرهٔ کوشش استاد بهره می‌بردم. کتاب پیش از آن چند بار در هند بطبع رسیده بود و این نخستین چاپ سربی آن در ایران بود. مقدمهٔ کوتاه مصحح، دقیق، متواضعانه و فارغ از هرگونه ادعا می‌نمود. سادگی مقدمه و توضیحات ذیل صفحات، نمودار طرز بیان مردی بود اهل تفکّر علمی. مثلاً در معرّفی غزالی، در جملاتی این‌طور رسا و پرمعنی، همهٔ سرگذشت او باختصار چنین آمده بود: غزالی «همان‌گونه که خود در کتاب المنقذ من الضلال می‌نویسد، چون علوم رسمی ظاهری درد درونی او را درمان نمی‌کرد و به چراهای فروانی که هر متفکر هوشمندی را در دوران زندگی راحت نمی‌گذارند جوابهای خاطرپسندی نمی‌داد، در ضمن مدّت تدریس و پیش از آن به تحصیل فلسفه پرداخت و گفتارهای صوفیان و متکلّمان و باطنیان را زیر و رو کرد و در پایان کار چون از هیچ راه آرامش خاطری برایش فراهم نشد، از دستگاه دنیایی و تدریس و منصب سیر آمد و حالش دگرگون شد و بناچار از همه چیز چشم پوشید و از بغداد بیرون شتافت و آهنگ شام و حجاز کرد و گوشه‌ای گرفت و در همین گوشه‌گیری غزالیِ دیگری شد که آثارش، و بالخصوص کتاب حاضر، او را همان‌گونه به ما معرفی می‌کند.»

استاد آرام پیش از تصحیح کیمیای سعادت، در فاصلهٔ بین سالهای ۱۳۰۲ تا ۱۳۱۸ شمسی پانزده شانزده کتاب درسی در زمینهٔ علوم تألیف و یک دو کتاب نیز به فارسی ترجمه کرده بود. اما تصحیح کیمیای سعادت، چنان که خود می‌گویند، در زندگی روحی و اخلاقی ایشان تأثیر کرد: عوالم جوانی را به پختگی و کششهای گاه و بیگاه زندگانی را به وارستگی و کوشش صادقانه در راه علم و معرفت تبدیل نمود، بخصوص که مقارن آن ایام، تذکرة الاولیاء عطّار را نیز می‌خواندند و در آن تأمل می‌کردند. بعلاوه انس بانثر فصیح و روان کیمیای سعادت، برتوانایی احمد آرام در زبان فارسی و قدرت تعبیر وی در ترجمه از زبانهای خارجی‌افزود. از این رو ازجمله سفارشهای ایشان به مترجمان، مطالعه وغور در آثار برجستهٔ زبان فارسی، نظیر کیمیای سعادت، است که گنجینه‌ای است از کلمات و تعبیرات درخور توجه. اگر ترجمهٔ احمد آرام، در تعبیر مفاهیم گویا و روان است و مترجم در صورت لزوم به پیشنهاد کلمات تازه سازِ موزون دست می‌زند و مثلاً بجای «ایدئولوژی»، «اندیشه‌ورزی» را بکار می‌برد،[1] نتیجهٔ تأمّل در کتابهای گرانمایهٔ فارسی از جمله کیمیای سعادت است.[2]

شاید سوابق تحصیلات علمی مصحح وغور در برخی از سخنان غزالی نظیر تدقیق او در «حقیقت علم»،[3] و روی‌برتافتن وی از جاه و جلال منصب تدریس و انبوه طالب علمان در نظامیهٔ بغداد و رو آوردن به علم باطن و تجربیات روحانی، و خدمت به نشر معارف و روشنگری، موجب آمد احمد آرام نیز، مانند همهٔ دانشوران حقیقی و حقیقت پژوه، همهٔ عناوین و عوالم ظاهر را فراموش کند، فکر و چشم و قلم خود را در راه انتقال دانشها به زبان فارسی بکار گیرد و در این راه از کوشندگان نامبردار شود، بحدّی که اینک نام او ناقلان و مترجمان معروف علوم را در قرون اولیهٔ اسلامی فرایاد می‌آورد.

کیمیایی که کتاب غزالی از برای حصول سعادت بدست می‌دهد، ایمان به حق تعالی است و شریعت نبوی. بنابراین

---

۱ ــ رک: فقر تاریخیگری، اثر کارل پوپر، ترجمهٔ احمد آرام، تهران (خوارزمی) ۱۳۵۰.

۲ ــ مثلاً در کیمیای‌سعادت، تصحیح احمد آرام، تهران (کتاب‌فروشی مرکزی) ۱۳۱۹، ج ۱ ص ۱۱۰، «شریعت ورزیدن» بکار رفته است.

۳ ــ «پیش خود گفتم من باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست سپس دنبال علم بگردم.»، المنقذ من‌الضلال، به نقل از: جلال‌الدین همایی، غزالی‌نامه، چاپ دوم، تهران (فروغی) ۱۳۴۲، ص ۳۷۴.

گرایش مسلمانی پاک اعتقاد چون احمد آرام به تصحیح چنین کتابی کاری بود شایسته که معتقدات وی را استوارتر و صافی‌تر گرداند. نویسندهٔ این سطور چنین کتابی را از چنان نویسنده‌ای و چنین مصححی پیش روی داشت.

شاید با وجود تحقیقات گوناگونی که در زبانهای مختلف دربارهٔ محمد غزالی طوسی (۴۵۰ ــ ۵۰۵ هـ. ق.) صورت گرفته و از جمله کتابهای معروف غزالی نامه، فرار از مدرسه، به فارسی تألیف شده است و نشر ترجمهٔ فارسی مؤیدالدین محمد خوارزمی از احیاء علوم‌الدین،[۴] سخن گفتن دربارهٔ غزالی نابجا نماید اما نویسندهٔ این سطور با نقل برخی از یادداشتهای ناچیز خود در نخستین برخورد با کتاب کیمیای سعادت تصحیح استاد آرام، می‌خواهد اندکی از دینی را که از مطالعهٔ این کتاب برعهده دارد در مقام سپاسگزاری ادا کند. بعلاوه تأمل در احوال و آثار مردی که بیش از هفتاد کتاب و رساله بوجود آورده و «هم از لحاظ فلسفه و هم از لحاظ تصوّف و دین و هم از وسعت اطلاعات و معلومات و هم از کثرت تأثیر در افکار دینی و تعقلاّت مغرب و مشرق» اهمیت خاص دارد[۵] همواره مفید تواند بود، مردی که نظیر شیوهٔ تفکر و تعقّل او را قرنها بعد دکارت در اروپا اختیار کرد یعنی از راه شک به حصول یقین رسیدن،[۶] و شباهت افکارش با پاسکال و تأثیر او در ریمون مارتین اسپانیایی[۷] و حکمت اسکولاستیک اروپا[۸] و نفوذش در آثار علمای ادیان دیگر[۹] نمودار مقام ارجمند اوست در معارف اسلامی. بی‌سبب نبود که درسی و چهار پنج سالگی بعنوان عالم و فقیه بزرگ عصر به تدریس در نظامیهٔ بغداد منصوب شد و علما و فقهای بزرگ در محضر درس او حضور می‌یافتند و هم در روزگار خویش شهرتش همه جا را فرا گرفت و این آوازه و اعتبار، پس از وفات وی افزونی یافت.

این همه حیثیت علمی و اجتماعی غزالی ــ که نظام‌الملک وزیر سلجوقیان او را «زین‌الدین» و «شرف‌الایمة» می‌نامید و سلطان سنجر به دیدار او برپای می‌خاست[۱۰] ــ برای کسی حاصل شد که پدرش پشم‌ریسی (و یا نخ پشم فروشی) از عامهٔ مردم بود، و پسر در هفت سالگی (حدود ۴۵۷ هـ. ق.) یتیم شد و ثروت و پشتیبانی نداشت. اما در دورهٔ اسلامی تاریخ ایران، برخلاف روزگار پیش از آن، تحصیل دانش، امتیاز انحصاری طبقات خاص نبود و هرکس از عامّهٔ مردم و فرودستان نیز می‌توانست علاقه و قریحهٔ خود را دنبال کند و بپرورد و به پیشرفت نایل آید، چنان که ترقّی روزافزون غزالی نموداری است از چنین محیطی مساعد و استعدادپرور.

غزالی نه تنها براین مراتب بلند دست یافت بلکه بعد بدان جا رسید که همهٔ اینها در نظرش بی‌اعتبار آمد و با استغنائی شگفت ــ که حاصل عشق و ایمان به شناخت حق و حقیقت بود ــ از همه چیز دست کشید و حتی از قبول دعوت سلطان سنجر سلجوقی از برای تجدید تدریس، عذرخواست. اما از سرِمردم دوستی و احساس وظیفه در برابر خدا و خلق به وی می‌نوشت: «بر مردمان طوس رحمت کن که ظلم بسیار کشیده‌اند و غلّه از سرما و بی‌آبی خراب شده و تباه گشته و درختهای صدساله از اصل خشک شده و روستاییان را هیچ نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه»[۱۱]. بعبارت دیگر غزالی لزوم نصیحت به حکّام را که در کیمیای سعادت بتفصیل یادآور شده (۳۴۷ ــ ۳۴۸)،[۱۲] خود در زندگی عملی بکار بسته است.

---

۴ ــ در هشت جلد، به کوشش سیدحسین خدیوجم، تهران (بنیاد فرهنگ ایران) ۱۳۵۱ ــ ۱۳۵۹.

۵ ــ مجتبی مینوی، نقد حال، تهران (خوارزمی) ۱۳۵۱، غزالی طوسی، ص ۲۸۱ ــ ۲۸۲.

۶ ــ همان کتاب ۲۸۵ ــ ۲۸۶؛ نیزرک: دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه، تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۵۳، ص ۲۸۲. دکارت پس از شکها به این نتیجه رسیده است که: «من می‌اندیشم پس هستم»، غزالی می‌گوید: «هستِ ما آن است که ما را از آن آگاهی است و از آن خبرست...»، کیمیای سعادت ۲۲۹/۱.

۷ ــ Raymond Martin، رک: فرار از مدرسه ۲۸۲.

۸ ــ همان کتاب ۲۷۶، ۳۳۷ ــ ۳۳۸.

۹ ــ همان کتاب ۲۰۹، ۲۹۸.

۱۰ ــ رک: فضائل الانام من رسائل حجة‌الاسلام، تصحیح علی مؤیّد ثابتی، تهران ۱۳۳۳، ص ۱۱.

۱۱ ــ همان کتاب ۲۹.

۱۲ ــ شماره‌های میان دو هلال مربوط است به صفحات کیمیای سعادت.

کیمیای سعادت از آثار دورهٔ پختگی غزالی و پس از سیر و سلوک روحانی اوست یعنی چهل و پنجمین کتابی است که در آخرین سالهای قرن پنجم هجری نوشته و چون خود آن را به فارسی نگاشته و عصارهٔ کتاب بزرگ احیاء علوم الدین اوست، در خور توجه خاص است. کتاب بر چهار عنوان است: شناخت خود، شناخت خدا، شناخت دنیا و آخرت. اما چون «مقصود از کیمیا آن است که از هرچه می‌نباید، و آن صفات نقص است، پاک و برهنه شود و به هرچه می‌باید، و آن صفات کمال است، آراسته شود». از عبادات، معاملات، مهلکات و منجیات سخن می‌رود.

آنچه در کیمیای سعادت زودتر از هرچیز توجّه نویسندهٔ این سطور را جلب می‌کرد اندیشهٔ بلند و نکات باریک و مهمّی است که به ذهن غزالی رسیده و از قلم او تراویده است. خوانندهٔ کتاب با نویسنده‌ای سر و کار دارد که نه تنها از معارفِ اسلامی کاملاً آگاه است بلکه در فلسفه و عرفان و دانشهای زمان غور و مطالعه کرده در سیر و سلوک و تربیت نفس، تجربه‌ها دارد و پس از سیر ۴ آفاق و انفس و آزمودن جهان و جهانیان و ترک خواهشهای نفسانی، قلم برگرفته است تا براساس تعلیمات دین مبین، خوانندگان را به سعادت و رستگاری رهنمون شود. در هرحال اندیشه‌ها و معانی ارجمند در این کتاب فراوان است و حتی اشاره به برخی از آنها به تفصیل می‌کشد. از آن جمله: استعداد تربیت و اعتلای انسان (۱ ــ ۲۵،۲) و تأثیر تربیت (۵۱۴ ــ ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۲۸ ــ ۵۳۲)، دعوت به تفکّر (۹) و تأمّل در آفرینش و مظاهر صنع (۴۴ ــ ۴۸،۴۵ ,, ۵۱)،[13] تفکّر را در شمار منجیات آوردن که دارای اهمیّتی خاص است (۸۹۳)[14] و حاصل آن معرفت (۸۹۵)، ترغیب به کسب علم زیرا «هیچ کاری... فاضل‌تر و بزرگوارتر از علم» نیست (۱۲۶) و لذّت دل آدمی در معرفت... است..: و هرچند معلوم شریف‌تر، علم آن شریف‌تر، و لذّت وی بیشتر» (۳۳ ــ ۳۴). از این‌رو سفر در طلب علم فریضه است، شرف طلب علم (۴۱۷)، پرهیز از آلایش تعصّب و تقلید ظاهر (۸۰)، تکیه بر صفای دل (روح) و تزکیهٔ باطن (۲۳،۲۲،۱۱) و توجّه به عین حقیقت نه قالب آن (۳۰ ــ ۳۱) ولُبّ و مقصود عبادات که «یا کرِد حق تعالی» است به دل و نیّت[15] و فلسفه و اسرار و حقیقت هریک از عبادات،[16] لزوم تعمق در معانی قرآن کریم (۲۲۳،۱۲۹) برخورد با موضوعات با اندیشه‌های عارفانه، چنان که می‌نویسد: «هرکه دوستی خدای تعالی بروی غالب شود تا به حد عشق رسد، همهٔ بندگان وی را دوست دارد، خاصه دوستان وی را، و همهٔ آفریده‌ها را دوست دارد که هرچه در وجودست همه اثر قدرت و صنع محبوب وی است» (۳۵۸)، عاشقم برهمه عالم که همه عالم ازوست، و یا سخن بشر حافی در مورد ثوابِ «آن راحت که به دل مسلمانی رسد»(۷۴۹).

همهٔ معصیتهای بشر ــ که «اول آبی گنده، آخر مرداری رسوا، اندرمیانه حمال پلیدی» می‌نماید (۷۰۱،۴،۷) ــ براثر دینادوستی است. از این‌رو غزالی در این زمینه با واقع‌بینی و تجزیه و تحلیلهای روان‌شناسی بحثها دارد (۶۱۶ ــ ۶۶۹) و آزادی آدمی را در «بی‌حاجتی» می‌بیند و وارستگی (۵۹۸، ۶۴۰، ۶۲۲). بدین ترتیب هریک از مظاهر دنیادوستی از کسب علم از برای طلبِ دنیا (۱۲۷)گرفته تا هرگونه تظاهر و ریا را ناپسند می‌شمارد (۶۷۰ ببعد).

بر روی هم کیمیای سعادت کتابی است در هدایت و اخلاق و تربیت بربنیان احکام و معارف اسلامی. در عین حال که نویسنده در هر زمینه می‌کوشد با تجزیه و تحلیل مطلب، افکار خود را بروشنی بیان نماید و موضوع را مفهوم کند،[17] حاصل ارشاد او به تجارب عرفانی و تصفیهٔ باطن منتهی می‌شود که از مقولهٔ احوال درونی است و «آن راهِ رفتن است نه راهِ گفتن»، ورای «تعلّم عادتی» (۵۳۶ ــ ۳۵۷)، یعنی همان عالمی که به خود غزالی دست داده و مبنی بر ذوق و حال است «که آغازش طهارت قلب و انجامش فناء فی الله است».[18]

۱۳ ــ ... فاعرف نفسک یا انسان، تعرف ربّک (حدیث نبوی).

۱۴ ــ تفکّر ساعة خیر من عبادة سنة (حدیث نبوی).

۱۵ ــ رک: ص ۲۲۷، ۲۲۹، ۱۵۲ ــ ۱۵۳، ۱۵۶، ۷۴۲ ــ ۷۴۳.

۱۶ ــ مثلاً، رک: زکوة، ص ۱۷۶ ــ ۱۷۸، روزه، ص ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۷.

۱۷ ــ مثلاً، رک: ص ۵۸۵ ــ ۵۸۷، ۶۰۱ ببعد، ۶۱۱.

۱۸ ــ المنقذ من‌الضلال، به نقل از: غزالی‌نامه ۳۸۶.

کیمیای سعادت سرشارست از نکته‌های اخلاقی و اجتماعی، چندان که شاید از این نظر بیش از برخی از کتب اخلاقی مشحون از فوائد باشد. رکن سوم کتاب در مهلکات (۵۰۷ ــ ۷۵۰) و رکن چهارم در منجیات (۷۵۱ ــ ۹۹۸) از این لحاظ بسیار درخور توجه است. البته این بدان معنی نیست که دیگر قسمتهای کتاب از این نظر اهمیتی کمتر دارد. بعلاوه تنوع موضوعات اخلاقی در زمینه‌های گوناگون، جوله‌ای خاص به این کتاب می‌بخشد و در هر باب می‌توان مفیدی از آن اقتباس کرد. از آن جمله است حقوق محبّت و دوستی، دعوت به ایثار و تعاون (۳۶۴ ــ ۳۶۵،۶۴۶)، رعایت نکات دقیق در دوستی و معاشرت، نصیحت به دوستان در خلوت، ترغیب ایشان به حق‌پذیری (۳۶۹ ــ ۳۷۰)، عیادت بیماران (۳۸۷ ــ ۳۸۸)، حقوق همسایگان (۳۹۰ ببعد)، حقوق خویشاوندان، پدر و مادر و فرزندان (۳۹۱ ــ ۳۹۴)، دوستی شاگرد استاد را ــ که «دوستی خدایی بود» ــ و دوستی استاد شاگرد را ــ که «برای خدای تعالی بود» (۳۵۷)، حسن سلوک با زن هنگام طلاق (۲۸۸)، احسان در داد و ستد و سود زیاد طلب نکردن (۳۲۹ ــ ۳۳۰)، آداب سفر و مهمانی، از جهات مختلف (۴۲۲ ــ ۴۲۶)، تأثیر گرسنگی در بیاد داشتن گرسنگان (۵۴۲)، خوی نیکو (۵۰۹ ببعد)، و این که «هیچ مسلمان را نشاید بی‌ضرورتی رنجانیدن» (۵۶۶)، پرهیز از کینه حتی در مقابل بدی و عفو پیغمبر اکرم باقریش ــ که «هیچ قربت عظیم‌تر از آن نیست که نیکویی کنی با کسی که با تو زشتی می‌کند، اگر نتوانی باری عفو کنی» (۶۰۵ ــ ۶۰۷)،[19] ذمّ جاه تعلیم علم (۴۰۹ ــ ۴۱۰)، زیانهای تکبّر و عُجب و غرور به هرچیز و در هر طبقه از اشخاص (۷۰۴ ــ ۷۵۰). در رکن دوم کتاب ــ که در معاملات است ــ مباحثی مانند آداب طعام خوردن (۲۵۳ ــ ۲۶۸) و معاشرت با مردم، بسیار قابل ملاحظه است.

اشتمال کیمیای سعادت بر نکته‌های اخلاقی فراوان و نثر ساده و روشن کتاب بخصوص این فایده را دارد که از این اثر غزالی در تدوین کتب تربیتی و اخلاقی می‌توان بخوبی بهره برد.

هرموضوعی که در کیمیای سعادت مطرح گشته از لحاظ تأثیرات اجتماعی نیز مورد تأمل و بحث واقع شده است. از این‌رو خواننده در هر باب متوجه می‌شود که بازتاب رعایت اصول مذکور در این کتاب، در جامعه چیست و چرا مورد نظر مؤلف قرار گرفته است. بعبارت دیگر نظر غزالی فقط متوجه رستگاری و نجات فرد نیست بلکه با تذکّر آثار مترتّب برهرموضوع در زندگانی اجتماعی، به سعادت عمومی نیز می‌اندیشد. کیمیای سعادت از این نظر بسیار اهمیت دارد. خواننده متوجه می‌شود که غزالی به هر موضوع از جنبه‌های مختلف می‌نگرد و بخصوص این نکته را منظور دارد که هر عملی از لحاظ فرد و جمع متضمن چه فایده و یا زیانی است. بنابراین اخلاق و تربیت اسلامی و عرفانی که در این کتاب مطرح است، برخلاف پندار ناآشنایان، نه‌تنها حالت فردی ندارد بلکه حالت اجتماعی آن حتی بیشترست. نظری به‌آنچه در ذیل اشاره می‌شود برای تأیید این موضوع کفایت می‌کند، مثلاً جنبهٔ اجتماعی و اخلاقی نکاح و تولید نسل (۲۶۹ ببعد)، زن را برای شهوت نخواستن (۲۷۲)، اهمیت مقام زن (۲۷۳)، حقوق زن بر شوهر (۲۷۵)، رضایت زن در ازدواج (۲۷۶)، صفات زن خوب (۲۷۸-۲۷۹)، ارزش زن شایسته (۷۹۸)، سنّت دیدار زن پیش از عقد (۲۷۷-۲۷۸)، کابین (مَهر) سبک، زیان ازدواج با نزدیکان که موجب ضعیفی فرزند می‌شود، وظیفهٔ پدر و مادر در شناخت همسر فرزندشان (۲۷۹)، حسن سلوک با زنان و تحمّل رفتار ایشان (۲۸۱-۲۸۲)، ترجیح حق مادر بر پدر (۳۹۳)، فایدهٔ طعام خوردن با افراد خانواده (۲۸۴) و دوستان و برادران دینی (۲۵۹-۲۶۳) و فضیلت میزبانی (۲۶۳-۲۶۸)، به ولادت فرزند، دختر و پسر، به‌یک چشم نگریستن (۲۸۷)، توجّه بمعاش و معاد (۲۹۰)، اهمیّت کار و کسب (۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۳)، تحریم احتکار (۳۱۱-۳۱۲) و ربا (۳۰۰)، لزوم عدل و انصاف در معامله و فلسفهٔ آن (۳۱۰-۳۱۹)، سود اندک و فروش بسیار (۳۲۱)، وجوب مهلت قائل‌شدن از برای مردم درویش در پرداختها در معاملات (۳۲۲)، وام‌گزاردن (۳۲۲-۳۲۳)، تعاون و همکاری اجتماعی (۳۲۴-۳۲۵)، احتیاط در مال دیوان و عمّال آن، وظیفهٔ دانشمندان و دیگران در نوع برخورد و تماس با حکّام و نصیحت و ادای حق (۳۳۷-۳۵۲)، گزاردن حق صحبت با خلق (۳۵۳ ببعد)، نوع سلوک با ظالم و گواهی دهنده بدروغ و هجاگوی (۳۶۱)، حقوق مسلمانان و خویشاوندان و همسایگان... و فرمودهٔ پیغمبر اکرم که «مَثَل مؤمنان همچون یک تن است، چون یک اندام را رنجی رسد همهٔ اندامها آگاهی

۱۹ ــ نیز، رک: ص ۷۷۹ ــ ۷۸۰.

یابد و رنجور شود» (۳۷۶)، اهمیت امر به معروف و نهی از منکر و سخن پیغمبر (ص) در این باب (۴۵۶-۴۵۸)، آداب محتسب و لزوم علم و پرهیزگاری و حسن خلق و رعایت صبوری و شفقت در این کار (۴۶۳، ۴۶۹، ۴۷۳-۴۷۵)، منکرات بازارها، شاهراهها (۴۷۷-۴۷۹)، تأثیر ظلم والی در ترویج فساد (۴۸۱)، رعیّت داشتن و ولایت راندن (۴۸۱ ببعد)، ارزش یک روز عمر دادگران (۴۸۲)، عدل، قناعت، رفق با مردم، پی بردن به داوری ایشان، کیفر بیدادگران، مسؤول بودن حکّام در کارهای عمّال، لزوم عفو و گذشت در کارها (۴۸۴-۴۹۸)، خدمات اجتماعی: قضا و امثال آن (۶۹۳)، زیان فارغ و بی‌کار نشستن جوانان و لزوم اشتغال آنان به‌پیشه‌ها (۷۸۲) و وجوب کار کردن و کسب معاش (۲۹۱).

همهٔ این مباحث با استناد به آیات قرآن کریم و احادیث و سنّت نبوی است. بنابراین خوانندهٔ کیمیای سعادت با بسیاری از آراء غزالی در مسائل اجتماعی، با الهام از مبانی اسلام، آشنا می‌شود.

کیمیای سعادت از نکته‌های انتقادی نیز خالی نیست. بدیهی است کسی که به‌فخرالملک وزیر[20] می‌گفت اینک کسی خواهان حقیقت نیست[21]، اوضاع روزگار خویش را نمی‌پسندید و از جهات گوناگون برآن زمان و مردم عصر انتقادها داشت. اما برای خویش نیز وظیفه‌ای قائل بود: ابلاغ و نشر حقایق و معارف دین مبین. در المنقذمن الضلال می‌گوید: «برخود واجب دیدم که علم خود را تا آن‌جا که ممکن است اظهار کنم و بیچاره مردم را از وادی جهل و گمراهی برهانم»[22]. بازگشت او به تدریس در نظامیهٔ نیشابور در ذی‌القعدهٔ ۴۹۹ نیز بمنظور «احیای دین حق» بود و احساس مسؤولیت در برابر نابسامانیها[23] بنابراین چنین کسی چگونه می‌توانست موارد نقص را نادیده انگارد و بقلم نیاورد؟ از این‌رو کیمیای سعادت بسیاری از عیوب جامعهٔ آن عصر را فرا نموده و تصویری از اوضاع اواخر قرن پنجم هجری را در نظر دانشمندی چون غزالی نشان‌می‌دهد.

غزالی مکرر اظهار نگرانی می‌کند که «عالَم پر از منکرات است» (۴۷۶) و مال دیوان که از راه ناصواب بدست می‌آید حرام است (۳۴۳) و «بزرگ خویشتنی» و کبر برخی از دانشمند نمایان را ناپسند می‌شمارد (۷۰۸) و از علم خواندگانِ بی‌عمل انتقاد می‌کند (۷۳۸). اما بیشترین انتقاد او متوجه است به «اباحتیان» ـ یعنی کسانی که عدم اهتمام در اوامر و نواهی شرع را برای خود جایز می‌شمردند ـ و از آنان می‌نالد و تظاهرشان را به طامات صوفیان مذّمت می‌کند (۳۱، ۵۹ ببعد) و حتی نسبت به چنین کسانی لحنی بسیار تند دارد (۶۲-۶۳) و می‌گوید: «پس معاملت با ایشان به شمشیر اولی‌تر که به حجّت» (۶۴).

آنان که فقط به ظاهر و جامه به صوفیان می‌مانستند نیز مورد انتقادند (۴۴۴) و با وجود تأیید مشروط غزالی از سماع، تظاهرات ایشان را در این کار مردود می‌شمارد و اینان را گروهی می بیند که «به‌صورت ایشانند (صوفیانند) در ظاهر و مفلسند از معانی ایشان در باطن» (۴۳۸)، «عادت گرفته‌اند از شهری به شهری و از خانگاهی به خانگاهی می‌روند، بی‌آن که به قصد پیری باشند که خدمت وی را ملازم گیرند، ولیکن مقصود ایشان تماشا بود: که طاقت مواظبت بر عبادت ندارند، و از باطن راه ایشان گشاده نشده باشد در مقامات تصوّف... و هر جا که سفره‌ای آبادان‌تر بود آن‌جا مقام کنند» (۴۲۰-۴۲۱). غرور می‌ورزند و خویشتن را صوفی می‌نمایند و از عبادات و طاعات بی‌نیاز می‌انگارند (۷۴۴). از متظاهران به علم و «حریص بر دنیا» (۴۸۹) و کسانی که دانش خویش «دام دنیا ساخته‌اند» (۱۲۸) انتقاد شده، اما علم سودمند و دانشمندان دیندار مورد تکریم فراوانند (۳۱، ۱۲۸، ۴۸۹).

نویسندهٔ کیمیای سعادت در عین حال که می‌خواهد در درون آدمی شوری پدید آورد و او را دگرگون کند، بر سر آن است که این شور و حال منبعث از معرفت باشد و آگاهی. از این رو روشنگری او در هر مورد چندان نکته‌آموز و دلنشین است که از قوّت استدلال نافذتر می‌نماید، نظیر آن که سعادت آدمی در معرفت خدای تعالی است (۳۳-۳۴)، و جوب شکرگزاری

---

۲۰ ـ فخرالملک پسر خواجه‌نظام‌الملک، وزیر برکیارق که به سال ۴۹۰ هـ. ق. وزیر سلطان سنجر شد و به سال ۵۰۰ هـ. ق. به دست یکی از فدائیان اسماعیلی بقتل رسید.

۲۱ ـ رک: فضائل الانام ۱۵.

۲۲ ـ به نقل از: غزالی‌نامه ۳۸۷.

۲۳ ـ فرار از مدرسه ۲۴۳.

(۳۶)، عجز و نقصان آدمی (۳۸-۳۹)، قدرت آفرینش (۴۷،۴۵) و این که سماع ــ بشرط غلبهٔ دوستی حق تعالی بر دل‌انگیزهٔ ارتباط گوهر دل آدمی با عالم علوی تواند بود (۴۳۲ ببعد)، و «سبب همهٔ تقصیرهای خلق ضعف ایمان است» (۵۳۲) و حجاب راه چهارست (۵۳۳) و چرا معده اصل شهوتهای دیگرست (۵۳۸) و فواید امساک (۵۳۹ ببعد).

بعلاوه بیان منطقی غزالی در خور توجه است نظیر آنچه در روزگار بردن به‌کاری فاضل‌تر از احتیاط در طهارت ظاهر گفته است (۱۳۱)؛ یا اعتدال رأی و نظر او دربارهٔ موضوعات مختلف نیز حکایت می‌کند از اندیشه‌ای پخته و پرورده و اهل انصاف و تأمل، مانند ابراز عقیده در باب عزلت (۳۹۷)، آراء طبیب و طبیعی و منجّم (۵۵)، و این که «گمان مبر که هر چه در دنیاست مذموم است» (۷۴-۷۵)، سفر تماشا و تفرّج (۴۲۰) و امثال اینها.

کیمیای سعادت حاوی حکایاتی است خواندنی و غالباً نکته‌آموز که نویسنده آنها را برای تأیید مطالب خود آورده ــ است. این حکایات از یک طرف بر لطف کتاب افزوده و از طرف دیگر آراء غزالی را بسادگی تمام به‌خواننده می‌قبولاند. برخی از آنها سابقه‌ای طولانی دارد نظیر حکایت پیل و نابینایان (۵۴) ــ که در مقابسات ابوحیّان توحیدی به‌نقل از افلاطون و در حدیقهٔ سنائی و دفتر سوم مثنوی مولوی و اثری منثور از عزیز نسفی با تفاوتهایی آمده است.[۲۴] اما سابقه‌اش کهنه‌تر از اینهاست و شاید اصلش هندی باشد زیرا روایت پالی آن به‌حدود قرن دوم میلادی می‌رسد،[۲۵] و حکایت آمدن رسول بزرگمهر به‌نزد عمر بن خطاب (۴۸۹) که در اسرار التوحید[۲۶] (رسول قیصر روم) هست و مولوی نیز در دفتر اول مثنوی آن را اقتباس ــ کرده، با حکایت مردی که آب در شیر گاوان می‌کرد و سیل گلهٔ او را برد (۳۱۶) که در قابوس نامه[۲۷] آمده، و آمدن محمد بن سلیمان خلیفهٔ زمان به‌نزد حمّاد بن سلمه (۳۴۸-۳۴۹) و دیدار هارون الرشید با شقیق بلخی و فضیل عیاض (۴۸۹-۴۹۱) که یادآور ملاقات هارون است با ابن عبدالعزیز عمری و ابن سمّاک در تاریخ بیهقی،[۲۸] و جامهٔ سرخ پوشیدن متظلّمان در چین که ملک آن جا ناشنوا بود (۴۹۱) که در سیاست‌نامهٔ خواجه نظام الملک[۲۹] نیز دیده می‌شود، و حکایت ریختن طشتی خاکستر بر سر یکی از مشایخ (۸۰۲) که در اسرار التوحید[۳۰] به‌ابوسعید ابی الخیر و در بوستان سعدی[۳۱] به‌با یزید بسطامی نسبت داده شده است و حکایت وعدهٔ ابلیس به‌عابدی از بنی‌اسرائیل که روزی دو دینار زیر بالش او بنهد (۸۶۸) و شبیه آن را در یکی از داستانهای ژان‌دوتور،[۳۲] نویسندهٔ معاصر فرانسوی، می‌توان یافت.

بعضی دیگر از این حکایات شاید منبع قصص و تمثیلاتی باشد که در مثنوی مولوی و نظایر آن دیده می‌شود، مانند خدو افکندن خصم مغلوب در جنگ بر روی علی (ع) و نکشتن آن حضرت وی را (۴۷۳)،[۳۳] و حکایت صیاد و گنجشک و سه پند

---

۲۴ ــ رک: بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۹۶ ــ ۹۸.

۲۵ ــ Rhys Davids, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1911, pp. 200 - 201, به نقل از:
A. H. Zarrinkoob, «Persian Sufism in Historical Perspective,» *Iranian Studies*, vol. III, No. 3 - 4, 1970, PP. 185, 216.

۲۶ ــ محمدبن منوّر، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح دکتر ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۳۲، ص ۳۷۲.

۲۷ ــ عنصرالمعالی کیکاووس بن‌اسکندر، قابوس‌نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران (بنگاه ترجمه و نشر کتاب)، چاپ دوم، ۱۳۵۲، ص ۱۷۲.

۲۸ ــ ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۵۶، ص ۶۷۲ ــ ۶۷۸.

۲۹ ــ سیاست‌نامه، تصحیح دکتر جعفر شعار، تهران (کتابهای جیبی) ۱۳۴۸، ص ۱۴.

۳۰ ــ اسرارالتوحید ۲۲۵.

۳۱ ــ کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۲۰، ص ۳۱۰.

۳۲ ــ Jean Dutourd، رک: نامهٔ اهل خراسان، غلامحسین یوسفی، تهران (زوار) ۱۳۴۷، «روزی یک سکهٔ طلا»، ص ۱۹۹ ــ ۲۰۴.

۳۳ ــ استاد فروزانفر در کتاب مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۳۷، دربارهٔ منبع این حکایت در دفتر اول مثنوی نوشته‌اند: «این روایت را بصورتی که در مثنوی نقل شده تاکنون در هیچ مأخذ نیافته‌ام و ظاهراً حکایت مذکور با تصرفی که از خصائص مولاناست مأخوذست از گفتهٔ غزالی و روایتی که در احیاءالعلوم بدین گونه آورده است...». بعد آنچه را نقل کرده‌اند مربوط است به رفتار مرد مستی در نزد عمر، که عمر خواست وی را تازیانه بزند ولی مست به خلیفه دشنام داد و عمر از او دست کشید و وقتی موجب آن را پرسیدند گفت چون مرا بخشم آورد نخواستم او را از این بابت زده باشم. چنان که اشاره شد عین حکایت مثنوی مولوی در کیمیای سعادت غزالی آمده و ظاهراً از توجه استاد دور مانده است.

آن پرنده به‌او (۶۳۸) که در دفتر چهارم مثنوی نیز آمده،[۳۴] و حکایت عابد متکبّر و مـرد فـاسق (۷۱۰) و حکایـت زلیخـا و پوشانیدن بت سنگین را در حضور یوسف (ع) (۸۸۰) که در بوستان سعدی (اوّلی با اندک تفاوت) نیز می‌بینیم.

حکایات قابل ملاحظه در کیمیای سعادت کم نیست، از آن جمله است: دیدار طاووس بن کیسان (از تابعین) و هشام بـن عبدالملک (۳۴۹-۳۵۰) حکایت عبرت‌انگیز ملک‌زاده‌ای در گورستان گبرکان (۱۰۲)، حکایت ایثار عبدالله رازی با بوعلی رباطی (۳۷۱)، طبابت جالینوس (۵۳۴)، کفّ نفس سلیمان بن یسار (۵۵۵-۵۵۶)، حکایـت مـرد حسود بـدخواه و کـیفر او (۶۱۰-۶۱۱)، عیسی (ع) و مصاحبِ دنیا دوستِ وی (۶۵۶-۶۵۷)، کسی که پیش بزرگی از درویشیِ خـود گـله کـرد (۸۰۱). ببینید در بحث از ایثار چگونه سخن گفته است:

«حذیفهٔ عدوی رحمة الله علیه گوید: روز جنگ تبوک بسیار خلق شهید شدند، من آب بر گـرفتم و پسر عم خـویش را طلب کردم و آب به‌نزدیک وی بردم. وی را یک نفس مانده بود، گفتم: آب خواهی؟ گفت: خواهم، دیگری گفت آه، اشارت کرد که اول پیش او بر. آن جا بردم هشام بن العاص بود و به‌جان‌دادن نزدیک شده بود، گفتم: آب بگیر، دیگری گفت آه، هشام گفت: پیشتر باوی ده. چون نزدیک وی شدم جان بداده بود، باز نزدیک وی آمدم بمرده بود، باز نـزدیک پسر عم آمدم بـمرده بـود.» (۶۴۸).

علاوه در خلال روایات مربوط به‌صحابه و خلفا و عرفا نکته‌های باریک مندرج است نظیر سخن عمر با مـردی پـارسا ـ نما (۶۷۳) و یا در توکّل ابن عمر (۹۳۶)، و گفتهٔ ابوسعید ابوالخیر با صوفیان در برابر طهارت جای (۳۹).

حکایات و روایات پر مغز و گوناگون در کیمیای سعادت چندان است که می‌توان از آنها مجموعه و یا گـزیده‌ای دلکش بوجود آورد، حکایاتی که اشخاص با رغبت خواهندْ خواند و چه بسا عبرت نیز خواهند گرفت.

کیمیای سعادت عالَم تمثیلها و تشبیهات است، بحدی که نثر غزالی گاه حالتی شعر گونه یافته و گویی شاعری است که قلم بر گرفته دریافتهای خود را بیان می‌کند. بممدد این تمثیلهاست که غزالی حرف خود را به‌کـرسی مـی‌نشانـد. بـعلاوه در جهانی که او در نوشتهٔ خود تصویر می‌کند، هر چیزی نمودگار نکته‌ای است و رازی و رمزی. او پیش از عطار و مولوی به‌ایـن نتیجه رسیده است که معانی باریک و دشوار را بوسیلهٔ تمثیل و تشبیه می‌توان طوری نگاشت که فـهم عموم آن را دریـابد و بـا ذوق و استادی خاصی به‌این کار دست زده و توفیق یافته است. نتیجه آن که نه تنها به‌انتقال مفاهیم کامیاب شده بلکه بـه‌نـوشتهٔ خویش گرمی و لطف خاصی نیز بخشیده است.

ملاحظه فرمایید نخستین سطر کتاب با تعبیراتی از این دست آغاز می‌شود: «شکر و سپاس فراوان، به‌عدد ستارهٔ آسمان و قطرهٔ باران و برگ درختان... مر آن خدای را که یگانگی صفت اوست» (۱). ذهن تیز و معنی یاب و قـدرت تـخیّل آفـرینندهٔ غزالی در نثر تعلیمی او تمثیلها و تشبیهاتی از این گونه فراوان آورده است:

* «طبیعی محروم و منجّم محروم کارها با طبایع و نجوم حوالت کردند: مثال ایشان چون مورچه‌ای است که بـر کـاغذ می‌رود و کاغذ می‌بیند که سیاه می‌شود و بر وی نقشی پیدا می‌آید. نگاه کند، سر قلم را بیند، شاد شود و گوید: حقیقت این کـار بشناختم و فارغ شدم. این نقاشی قلم می‌کند. و این مثل طبیعی است که هیچ ندانست از تحرّکات عالَم، جز در درجهٔ بازپسین. پس چون مورچه‌ای دیگر بیامد که چشم وی فراخ‌تر بود و مسافت دیدار وی بیشتر، گفت: غلط کردی که من ایـن قـلم مسخّـر می‌بینم و ورای وی چیزی دیگر همی بینم که این نقاشی وی می‌کند، و بدین شاد شد و گفت: حقیقت این است که من دانستم که نقاش انگشت است نه قلم، و قلم مسخّرست. و این مثال منجّم است که نـظر وی بـیشتر بکشید و بـدید کـه طبایـع مسخّـر کواکب‌اند، ولکن... به درجاتی که ورای آن بود راه نیافت.»(۵۲).

* «ذکر خدای تعالی در میان غافلان، چون زنده است میان مردگان، و چون درخـت سبزست در مـیان گـیاه خشک.» (۲۲۸).

* «خلق از سه جنس است: بعضی چون غذااند که از وی نگزیرد و بعضی چون دارواند که در بعضی احوال بـدیشان

۳۴ ـ نیز، رک: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ۱۴۴.

حاجت افتد و بس، و بعضی چون علّت‌اند که به هیچ وقت با ایشان حاجت نبود، ولیکن مردم بدیشان مبتلی شونـد و مـدارا می‌باید کرد تا برهد.» (۳۶۳ ــ ۳۶۴).

* دل همچون آیینه‌ای روشن است، و این اخلاق زشت چون دودی و ظلمتی است کـه بـه وی همی رسد و وی را تاریک همی گرداند تا فراراه حضرت الهیّت نبیند و محجوب شود؛ و این اخلاق نیکو نوری است که به دل می‌رسد و وی را از ظلمت معصیت می‌زداید.» (۱۹ ــ ۲۰).

* «حاسد چون کسی است که سنگی بر بالا اندازد تا به دشمن خود زند، بر وی نیاید و بازگردد و بر چشم راست وی آید و کور شود و خشم زیاده شود، دیگر بار سخت‌تر اندازد و هم بازگردد و بر چشم دیگرش آید...» (۶۱۳).

* «مال همچون مارست، اندر وی هم زهرست و هم تریاق.» (۶۳۳، ۶۵۳).

از این گونه است تمثیل او در مورد این که علم چگونه حجاب راه تواند بود (۳۰)، اباحتیان (۳۱ ــ ۳۲)، دنیا (۶۷، ۷۱ ــ ۷۲، ۷۳)، دنیا و آخرت (۳۲۴)، حقیقت مرگ (۸۰ ــ ۸۱)، ابد (۱۱۱)، تأثیر سماع (۴۳۹)...

در هر حال بر اثر این نوع تمثیلها و تعبیرهاست که غزالی هر نکتهٔ ظریف و حکمت‌آمیز را بسادگی بیان مـی‌کـند و کیمیای سعادت در عین حال که کتابی تعلیمی است، دلکش و خواندنی است.

از اینه که بگذریم کیمیای سعادت از لحاظ نثر فارسی، اثری است درخور توجه. قدرت تعبیر، ایجاز، سادگی و انشای جاندار و پر تأثیر کتاب نشان می‌دهد که غزالی علاوه بر تبحّر در معارف اسلامی، در زبان فـارسی نـیز نـویسنده‌ای است چیره‌دست. به نمونهٔ جمله‌های کوتاه و ایجاز وی، در بیان تـواضع و سیرت پـیغمبر اکـرم (ص) تـوجه فـرمایید: «رسول علیه‌السلام... با خادم خویش نان خوردی، و چون خادم مـانده شدی از دستاس کـردن وی را یـاری دادی... و بـر درویش و توانگر و خرد و بزرگ ابتدا کردی به سلام و دست فرا ایشان دادی، و میان بنده و آزاد و سیاه و سپید اندر دین فرق نکردی...» (۷۱۸ ــ ۷۱۹).

جمله‌های زیر از لحاظ سادکی و روشنی و رسایی، نموداری است از نثر پرتوان غزالی در کیمیای سعـادت. از ایـن‌رو کتاب او نه فقط از جهت معانی و افکار، که از لحاظ انشاء نیز قابل اعتناست.

* «آدمی...داند که پیش از هستی خویش نطفه‌ای بود: قطره آب گنده، در وی عقل نه، و سمع و بصر نـه، و سر و دست و پای وزبان و چشم نه، و رگ و پی و استخوان و پوست و گوشت نه؛ بل آبی بود سپید یک صفت.» (۴۳ ــ ۴۴).

* «تو را آفریدگاری است که آفـریدگار همهٔ عالم و هر چـه در عالم اوست: و یکی است: کـه وی را شریک و انـباز نیست. و یگانه است: که وی را همتا نیست. و همیشه بوده است: که هستی او را ابتدا نیست. و همیشه باشد: کـه وجـود وی را آخر نیست. و هستی وی در ازل و ابد واجب است: که نیستی را به وی راه نیست. هستی وی بـه ذات خـودست: کـه وی را بـه هیچ چیز نیاز نیست، و هیچ چیز از وی بی‌نیاز نیست...» (۱۱۸).

* «در وقت بهار بنگر و تفکر کن که روی زمین همه خاک کثیف باشد، چون باران بـر وی آیـد چگونـه زنـده شود و چون دیبای هفت رنگ گردد بلکه هزار رنگ شود، تفکر کن در آن نباتها که پدید آید و در آن شکوفه‌ها و گلها هر یکی بـه رنگی دیگر، هر یکی از دیگری زیباتر...» (۹۰۳).

کیمیای سعادت سرشارست از لغات و ترکیبات فصیح و بلیغی که به نثر غزالی تـواناتی خـاصی بـخشیده است. اگـر بخاطر آوریم که واژگانِ* غنی در قوّت و وسعت تعبیر نویسنده چه تأثیری دارد آنگاه درمی‌یابیم توانایی غزالی در بیان هر گونه مفاهیم و معانی از چیست و چرا استاد آرام مطالعهٔ کیمیای سعادت را به مترجمان توصیه می‌کند. واقع ایـن است کـه نـویسندهٔ امروز چه از لحاظ انشاء و طرز بیان و جمله‌بندی، و چه از نظر مواد و مصالح کـلام، یـعنی لغـات و تـرکیبات، از نثر غزالی برخوردار تواند شد. اینک برای آن که گوشه‌ای از این گنجینه نموده شود، برخی از واژه‌های بسیط و مرکّب قابل ملاحـــظه فهرست‌وار ذکر می‌گردد.

آخریان ۲۹۴ — آسا کشیدن ۱۵۱، ۵۷۶

همباز ۶۱۳
همبازی ۶۸۲
همّت بستن در کسی ۲۷
هواسیده ۶۷۴
یادگار: یادداشت ۳۲۳
یگانگی: ترک تکلّف در دوستی ۳۷۵

غزالی در پنجاه‌وسه‌سالگی (دو سال پیش از وفات) خود نوشته است که «چهل سال در دریای علوم غوّاصی کرد تا به جایی رسید که سخن وی از اندازهٔ فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت».[۳۵] در بین آثار فراوان او احیاء علوم‌الدین مهمترین آنهاست و کیمیای سعادت خلاصهٔ این کتاب است، با کاستی و افزودگی، به زبان فارسی به قلم خود وی، بنابراین در فرهنگِ اسلامی ایران برجستگی خاصّی دارد. البته کسانی بوده‌اند که بر غزالی خرده گرفته‌اند و از جمله عبدالغافرین اسماعیل فارسی نیشابوری مؤلف کتاب السیاق در تاریخ نیشابور و معاصر غزالی، کیمیای سعادت را چندان نپسندیده است.[۳۶] امّا تأثیر غزالی و آثارش در جهان اسلام امری مسلّم است و تألیف المحجة البیضاء فی تهذیب (یا: فی احیاء) الاحیاء اثر ملامحسن فیض کشانی، از علمای بزرگ شیعه در قرن یازدهم هجری، یعنی در شش قرن بعد، در احیاء و تهذیب و تکمیل کتاب بزرگ غزالی نموداری است از اهمیت کوششی که ابوحامد محمد در احیای علوم دین بخرج داده است، و کیمیای سعادت* بعنوان چکیدهٔ کتاب احیاء به زبان فارسی، از برای فارسی زبانان درخور توجه خاص است، هم از لحاظ معانی و مفاهیم و معارفِ اسلامی و هم از جهت انشاء و نویسندگی.

---

۳۵ ــ فضائل الانام ۹.

۳۶ ــ فرار از مدرسه ۲۵۹، ۲۶۴، ۳۳۶.

* کیمیای سعادت تصحیح استاد احمد آرام نایاب است. تصحیح جدیدی از این کتاب، براساس چهار نسخهٔ نویافته، بتوسط فاضل محترم آقای سیدحسین خدیوجم فراهم شده که جلد اول آن به سال ۱۳۵۴ در تهران بطبع رسیده و اینک قرارست همهٔ کتاب به کوشش ایشان طبع و نشر گردد.

قیاس غلط

محمد پروین گنابادی

با اینکه کسالتهای مختلف مرا سخت رنج میدهد دریغم آمد در جشن نامه‌ای که برای دوست بزرگوار و دانشمند ارجمند جناب آقای احمد آرام فراهم می‌آید شرکت نکنم و گفتاری ننویسم. هنگامی که می‌اندیشیدم در چه موضوع موجزی بنویسم صدای رادیو به‌گوشم رسید که گوینده‌ای میگفت: «عاقبه‌الامر» به‌فتح حرف آخر «عاقبت» به‌یادم آمد که چندی است بیشتر سخنگویان در اینگونه رسانه‌های گروهی همهٔ کلمه‌های الف و لام‌دار همانند این کلمه را بهمین سان تلفظ می‌کنند و حرف آخر کلمه‌ی نخست را به‌فتح (یا باصطلاح نحو تازیان به‌نصب) می‌خوانند در شگفت شدم که چرا این تغییر روی داده و کلمه‌هایی را که دیر زمانی مردم فارسی زبان به(ضم) تلفظ میکنند بدین صورت می‌خوانند سرانجام به‌این نکته رسیدم که گویا نخست در کلمه‌های فوق‌العاده و بین‌المللی فضل‌فروشی، غلط گرفته و به‌قیاس نحو عربی که ظرف منصوب است توصیه کرده که باید حرف آخر (فوق) و (بین) را به‌فتح بخوانند نه به(ضم) و سپس برخی از این گویندگان همهٔ کلمه‌های الف و لام‌دار را به‌آن دو قیاس کرده و آنها را به (نصب) میخوانند در اینجا برای تجسم دادن قیاس غلط یادآوری داستان شیرینی را که مولوی در مثنوی آورده بسیار مناسب و بجا می‌دانم و آن طوطیی است که ظرف روغن بادام را ریخت و صاحبش او را آنقدر زد تا کچل شد و آنگاه طوطی از سخن گفتن باز ایستاد و دیر زمانی هیچ سخن نمی‌گفت تا روزی مردی کچل را دید و به‌وی گفت: تو هم شیشه روغن بادام را ریخته‌ای؟ مولانا می‌فرماید: از قیاسش خنده آمد خلق را کوچو خود پنداشت صاحب دلق را — هر چند همه کلمه‌های الف و لام‌دار مزبور را خواه آنهایی که (ظرف)اند مانند: (فوق) و (بین) و جز آنها و خواه غیر ظرف را فارسی زبانان همواره به‌ضم حرف آخر بخش اول ترکیب، تلفظ میکردند و این شیوه تلفظ سالها در زبان فارسی شایع بود و می‌دانیم که تلفظ صحیح این گونه کلمه‌ها همان است که در زبان فارسی و در جامعه‌های فارسی زبانان شایع باشد نه اصل تلفظ آنها در تازی و برحسب قاعده‌های نحوی آنان. بنابر این نه تنها فوق‌العاده و بین‌المللی را در فارسی پس از آنکه سالها به‌ضم حرف آخر کلمه نخست متداول بوده‌اند به‌فتح خواندن غلط است زیرا این کلمه‌ها دیگر بیگانه نیستند و بسیار غلط خواهد بود که به‌استناد ظرف بودن آنها کلمه را به‌نصب بخوانیم و استعمال شایع و متداول را تغییر دهیم، بلکه دیگر کلمه‌ها را به‌قیاس آنها با کلمه‌های (ظرف) به‌نصب خواندن نیز غلط اندر غلط است و مشمول قیاس غلط طوطی. این فضل‌فروشان از این قیاسهای غلط بسیار پیروی میکنند چنانکه کلمه (سنین) به‌کسر (س) جمع (سنه) سالها بهمین تلفظ معمول بود که هم مطابق اصل تلفظ کلمه است و در تازی هم جمع (سنه) (سنین) به‌کسر (س) است فارسی زبانان نیز از آغاز به‌کسر (سین) آن را معمول ساخته‌اند ولی بتازگی می‌شنوم که برخی از گویندگان (سنین) به (فتح) (س) تلفظ می‌کنند به‌قیاس اینکه مفرد کلمه به‌فتح است. اینگونه قیاسها و تصرفها در زبان ملی بسیار نابجا و دور از عقل سلیم و منطق است زیرا هر کلمه بیگانه بهر صورت در زبان ما پذیرفته شود و همه مردم آن را به‌یک صورت تلفظ کنند هرُ چند این تلفظ مخالف اصل آن باشد، همان تلفظ فارسی زبانان صحیح است نه ضبط اصلی کلمه در زبان بیگانه. امید است نویسندگان و گویندگان جوان ما زیر تأثیر این فضل‌فروشان قیاسگر واقع نشوند و تلفظ کلمه‌ها را بدستور و قیاس غلط آنان تغییر ندهند و مایهٔ اختلاف تلفظ و سرانجام هرج و مرج در زبان نشوند.

توسعهٔ زبان ادبی جدید تاجیکی

روسی کردن، اروپایی کردن یا بین‌المللی کردن؟

این تحقیق به منزلهٔ بخشی از برنامهٔ تبادل میان شورای تحقیقات علمی کانادا و آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، در سال تحصیلی ۱۹۷۶-۱۹۷۵ انجام گرفته است.

یان و. وریهو
کتابدار متخصّص فارسی
کتابخانهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی
دانشگاه مک‌گیل
مونرئال کانادا
۱۹۷۶

توضیح مترجم

به پیشنهاد استاد ارجمندم آقای دکتر مهدی محقق و به احترام آقای احمد آرام، مترجم دانشمندی که در غنای علم و فرهنگ این کشور سهمی بزرگ دارند، وظیفهٔ ترجمهٔ رسالهٔ حاضر را انجام دادم. اما باید سپاسگزار بخت نیکی باشم که موهبت شاگردی و دوستی نوادری را نصیب من ساخته است. از جملهٔ این نوادر، آقایان ابوالحسن نجفی و بهاءالدین خرمشاهی هستند که بر من حق استادی و دوستی دارند و با لطف بیدریغ و دقت تیزبین خود این ترجمه را هم مطالعه فرموده و عیبهای بیشمار آن را اصلاح کرده‌اند. به ویژه استادی آقای دکتر ابوالحسن نجفی در زبانشناسی و چیره‌دستی ایشان در هنر ترجمه خطاهای ترجمهٔ این رساله را که همگی ناشی از جهل بسیط و مرکب مترجم بوده، پیراسته است. اگر خوانندگان محترم از مطالعهٔ ترجمهٔ رساله فایده‌ای برگرفتند، اجرش نثار این دو ذات محترم باد!

توفیق آقای احمد آرام را در تتمیم خدمات علمی و فرهنگی از خداوند مسئلت دارم.

عبدالحسین آذرنگ
آبانماه ۱۳۵۹

مندرجات

---

۱ ــ این رساله از متن اصلی (انگلیسی) ترجمه شده است. عنوان اصلی رساله، این است: The Development of Modern Literary Tajik: Russification, Europanization or Internationalization? نویسنده که بر زبان فارسی هم تسلط دارد، عنوان رسالهٔ خود را چنین به فارسی ترجمه کرده است: «آشکار شدن زبان ادبی کنونی تاجیکی: روسی مآب، اروپائی مآب و بین‌المللی مآب». ــ م.

۲ ــ در این باره که تاجیکی زبان است یا نه و تفاوتهای آن با زبان فارسی در چیست، نویسندهٔ رساله درصفحه‌های آینده توضیح می‌دهد. ــ م.

۱
یادداشتی دربارهٔ آوانویسی[3]

بیشتر نظامهای آوانویسی فارسی و روسی، حتی نظامی که کتابخانهٔ کنگره[4] به‌کار می‌برد، از حیث تلفظ عملی کاملاً گمراه‌کننده‌اند. در این اثر برای اینکه تفاوت بارز تلفظ تاجیکی از فارسی را نشان داده باشم، خود را در برابر خوانندگان مکلّف دیده‌ام که تصویری از تلفظ واقعی این زبان به دست دهم. همچنین خود را ناگزیر دیدم که لااقل تلفظ تقریبی واژه‌های روسی در تاجیکی را هم نشان دهم. از خوانندگان تمنّا دارم ناهمسازیهای اجتناب‌ناپذیری را که ناشی از آوانویسی واژه‌های سیریلی ـ تاجیک، عربی ـ تاجیک، فارسی ایرانی، روسی، روسی ـ تاجیک دورگه: مانند اسمهای روسی با پسوندهای صفت‌ساز تاجیکی، یا نامهای خانوادگی تاجیکی که أف OV ـ روسی به دنبالشان چسبیده است، بر من ببخشایند.

برای آوانویسی واژه‌های تاجیکی، می‌توانستم املاءِ لاتینی آنها را که از سال ۱۹۲۸ تا ۱۹۴۰ در تاجیکستان رایج بود، پایهٔ کار قرار دهم. اما از آنجا که به خلاف ترکیه، این تجربه را پس از دوازده سال ترک گفته‌اند، احساس کردم که خط لاتینیِ زبانِ تاجیکی تنها از نوعی گرایش گذشته حکایت می‌کند و شاید با کوششهایی که در سدهٔ نوزدهم برای نوشتن زبان اوکراینی و بیلوروسی به خط رومی شده است، قابل مقایسه باشد.

ادوارد الورث[5] در کتاب **ملیتهای شرقی شوروی: انتشارات و نظامهای نوشتاری**[6] جدول آوانویسی همسازی برای خط سیریلیِ زبان تاجیکی ارائه داده است. جز در مورد نشانهٔ حرفی / Ȳ / که استاد الورث به صورت / Ū / آورده، حال آنکه در عمل مانند / Ŏ / کوتاه تلفظ می‌شود و من آن را / Ŏ / ضبط کرده‌ام، در سایر موارد، در این رساله از آن جدول پیروی کرده‌ام.

۲
دیباچه

خود را قلباً موظف می‌دانم از سازمانها و افرادی که در نوشتن این رساله برای من تسهیلاتی فراهم آورده‌اند، سپاسگزاری کنم. از شورای کانادا در اُتاوا متشکرم که در برنامهٔ تبادل میان کانادا و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، مرا به‌عنوان یکی از پنج تن دانشمند محقق برگزید و در سال تحصیلی ۷۶-۱۹۷۵ به کشور شوروی اعزام داشت. از دانشگاه مک‌گیل در مونرئال ممنونم که برای این مسافرت تحقیقی، به من مرخصی کافی داد.

از آکادمی علوم جمهوری سوسیالیستی تاجیکستان و دانشگاه دولتی لنین در تاجیکستان سپاسگزارم. مایلم تشکّرات خاص خود را از دکتر عبدالقدیر مانیوزوف: رئیس مؤسسهٔ زبان و ادبیات رودکی، دکتر شرف‌الدین رستم اف: رئیس بخش زبان ادبی جدید تاجیکی در همان مؤسسه، از دیگر اعضای مؤسسه، به ویژه از دوستم شاکر مختار یا مختار اف: استادیار زبان و ادبیات فرانسه در مؤسسهٔ تعلیم و تربیت شوچنکو[7]، که هم‌اکنون سرگرم نوشتن رسالهٔ دکتری خود دربارهٔ تأثیر سعدی بر ادبیات فرانسه است، ابراز دارم. لازم می‌دانم از دکتر داداجان تاجیوف: رئیس بخش زبانشناسی تاجیکی دانشگاه تاجیکستان و همکاران او و مخصوصاً از استاد خدایداد حسین اف تشکر کنم. همچنین از کارمندان کتابخانهٔ آکادمی علوم و کتابخانهٔ عمومی فردوسی، ممنونم. سرانجام باید از تاجیکهای بیشماری که با آنها گفت‌وگو داشته اما نامشان را نمی‌دانم، از

---

3. Transliteration

۴ ـ مقصود، کتابخانهٔ کنگره امریکاست که بزرگترین کتابخانهٔ قارهٔ امریکا و یکی از چند کتابخانهٔ بزرگ جهان است. این کتابخانه تقریباً برای همهٔ زمینه‌های فعالیت خود، قاعده‌ها و دستور عملهایی از آن خود دارد. ـ م.

5. Edward Allworth

6. **Nationalities of Soviet East: publications and writting systems.** New Yourk, Columbia University, 1971, P.364.

7. Shevchenko

دانشجویان دانشگاه و مردمِ عادی که در چایخانه و بازار (بلی، هنوز هم چایخانه و بازار در آسیای مرکزی شوروی برقرار است) یا در اتوبوسها و پارکها و کتابفروشیهای شهر دوشنبه ملاقات کرده‌ام و در این ملاقاتها زبانشان را به من آموخته‌اند، ابراز امتنان کنم.

باید اضافه کنم که هیچ‌کدام از کسانی که نامشان در بالا رفت، مسئول هیچ‌یک از افکار و عقایدی که در این رساله ابراز شده، نیست و حتی امکان دارد آنها عقیده‌ای کاملاً مخالف عقیدهٔ من داشته باشند.

بعدالتحریر: در فهرست نام افرادی که از آنها سپاسگزاری کرده‌ام، باید نام استاد ر.ن. فرای[8] از دانشگاه هاروارد را که دستنوشت مرا با لطف خوانده و بعضی اشاره‌های انتقادی بسیار باارزش در حاشیهٔ آن مرقوم داشته، بیفزایم. من بیشتر اشاره‌های ایشان را در این رساله وارد کرده‌ام.

۳
درآمد

رساله‌ای از پاول م. آوستین[9]، استادبخش روسی و اسلاوی دانشگاه مک‌گیل در مونرئال، مرا به صرافت انتخاب عنوان و موضوع رسالهٔ حاضر انداخت. عنوان آن رساله که در **Canadian Slovonic Papers** (۱)* چاپ شده، این است: «توسعهٔ زبان ادبی جدید ازبکی: پاره‌ای مقایسه‌های تاریخی». در آن رساله، از دگرگونیهای عمیقی که از جانب حکومت شوروی در زبان ازبکی راه یافته، سخن رفته است. حکومت تزاری در قبال زبان ازبکی و تمام زبانهای غیر اسلاوی روسی کاملاً بی‌اعتنا داشت، حال آنکه حکومت شوروی به این زبانها رسمیت قانونی بخشیده و در برابر آنها سیاست زبانی دقیقی را در پیش گرفته است. خط زبان ازبکی ابتدا از عربی به لاتینی و سپس از لاتینی به سیریلی تغییر یافته است؛ و این سرنوشتی است که مشترک میان تمام زبانهای اسلامی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بوده است. هزاران واژهٔ قرضی[10] روسی به زبان ازبکی راه یافته، که به عنوان صورتی از روسی شدن زبان تعبیر شده است. البته دکتر آوستین یادآور شده که شمارهٔ اندکی از واژه‌های قرضی ریشهٔ روسی داشته، ولی بیشتر آنها، واژه‌های اروپای غربی و از ریشهٔ لاتینی یا آلمانی است که در خلال سده‌های ۱۸ و ۱۹ توسط روسی‌زبانان به وام گرفته شده است. بنابراین، دگرگونی زبان ازبکی، روسی شدن یا بین‌المللی شدن آن با وساطت زبان روسی نیست، بلکه روسهای بلشویک، ازبکها را به همان راهی برده‌اند که زبان خود آنها یک قرن پیش از آن، طی کرده بوده است.

ممکن است اروپایی کردن اجباری زبانهای شرقی از راه زبان روسی، فرانسه یا انگلیسی، خصوصاً در باب آن دسته از زبانهایی که سنت غنی ادبی دارند، به استعمار فرهنگی تعبیر شود. دکتر آوستین از معتقدان جدّی «بین‌المللی کردن» زبانهاست، اما لزوماً نه با زبانی بین‌المللی چون اسپرانتو، بلکه با واژگان بین‌المللی مأخوذ از ریشهٔ یونانی و لاتینی و اصطلاحهایی که زبانهای اروپایی و غیر اروپایی به مقیاس وسیع به وام گرفته باشند. دکتر آوستین به زبانهایی چون ایسلندی و فنلاندی که از وام گرفتن واژه‌های بین‌المللی از ریشهٔ یونانی ــ رومی پرهیز دارند و برای اصطلاحهای جدید، گنجینهٔ واژگانی خود را برتر می‌دارند، علاقه‌ای ندارد. (۱ الف) البته ممکن است این دلیل را بیاورند که در عصر بیداری جهان سوم و به ویژه در زمانه‌ای که ژاپن نشان داده غرب در زمینهٔ فنی لزوماً رهبر جهان نیست، بین‌المللی کردن زبانها با اروپایی کردن آنها، جلوه‌ای از استعمار فرهنگی اروپا مدار[11] است. چنانچه فرض استدلال استاد آوستین در سودمندی اروپایی کردن زبانها را بپذیریم (که من شخصاً در این باب تأمل دارم)، باید به استناد مدارک موجود با او همعقیده شویم که در دورهٔ حکومت

8. R.N. Frye   9. Paul M. Austin

* رقمهای میان کمان، ارجاع به بخش پایانی رساله (حواشی و کتابشناسی) است. ــ م.

۱۰ ــ Loan words، واژه‌های دخیل، کلمات و لغات دخیل هم گویند. ــ م.

11. Eurocentric

سوسیالیستی، زبان ازبکی بیشتر اروپایی و بین‌المللی شده است، تا روسی. پس از این بابت باید ممنون بلشویکها بود. غربی شدن همه جانبهٔ واژگان روسی از زمان پتر کبیر آغاز شده است. در همان زمانی که واژه‌های قرضی اروپای غربی با اندیشه‌های ترقیخواه، همچون لیبرالیسم، دموکراسی، سوسیالیسم و حتی کمونیسم همراه شده بود، مقاومت روسی ــ دوستان رمانتیک در برابر واژه‌های بیگانه، با محافظه‌کاری تزاری مورد جرح و تعدیل قرار می‌گرفت. به رغم خواست عمومی مردم که سبب انتقال پایتخت روسیه از شهر «اروپایی» پترزبورگ به شهر «شرقی» مسکو با گنبدهای طلایی قرار گرفت، بلشویسم که اساساً جنبشی غربگراست، بر بنیاد اندیشه‌های کارل مارکس، فیلسوف سیاسی آلمانی استوار شده است. الکساندر سولژنیتسین، نویسندهٔ تبعید شده، با بلشویسم به‌عنوان ایدئولوژی اجنبی غربی، که به ادعای او با فرهنگ و معنویت روسی از بیخ‌وبن ناسازگار است، سر ستیز دارد. در زمینهٔ زبانشناسی، بلشویکها همواره سیاست غربی شدن را دنبال کرده‌اند و از زبانهای اروپای غربی، با گشاده دستی واژه وام گرفته‌اند. به همین دلیل، راه ترقیخواهانه‌ای که زبان روسی به زعم آنها پشت سر نهاده، در تعمیم به سایر زبانهای اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، به نظرشان شوونیستی نیامده است.

ملاحظه‌های استاد آوستین دربارهٔ زبان ازبکی، در باب زبان تاجیکی هم مصداق دارد. ازبکها و تاجیکها همسایه‌اند. در بعضی جاها، آمیختگی مردم بدان حدّ است که به هنگام تاسیس جمهوریهای سوسیالیستی تاجیکستان و ازبکستان در سال ۱۹۲۵، نتوانسته‌اند مرزهای ملی را دقیقاً مطابق با مرزهای زبانی احداث کنند. دو زبانی تاجیکی - ازبکی مشترک بین هر دو جمهوری است. مردم هردو جمهوری، مسلمان و اهل سنت‌اند. زبانهای آنها تا اواخر سالهای ۱۹۲۰ به خط عربی نوشته می‌شده و از آن سالها خط آنها به لاتینی و سپس در سال ۱۹۴۰، از لاتینی به سیریلی تغییر یافته است. هر دو زبان سرشار از واژه‌های قرضی عربی‌اند، اما تفاوت بسیار بارز آنها در این است که ازبکی زبانی ترکی است، حال آنکه تاجیکی از گروه زبانهای ایرانی است و مانند زبانهای اسلاوی، بخشی از زبانهای گروه آریایی خاوری خانوادهٔ بزرگ زبانهای هند و اروپایی را تشکیل می‌دهد. زبان ازبکی را زبانهای ترکی خویشاوندی چون ترکمنی، قره قالپاقی، قزاقی و قرقیزی در میان گرفته‌اند. اما زبان تاجیکی از جهاتی در آسیای مرکزی شوروی از موقعیتی ممتاز برخوردار است. دیگر زبانهای ایرانی این ناحیه، مانند یغنابی و گویشهای پامیر، که شمارهٔ گویندگان آنها زیاد نیست، تنها خویشاوندی دوری با تاجیکی دارند و فاقد ادبیات مکتوب و رسمیت قانونی‌اند. ازبکی تقریباً از زبانهای خاص کشور شوروی است. جز اقلیتی از ازبکان که در افغانستان سکنی دارند، تقریباً همگی ازبکها در آسیای مرکزی شوروی زندگی می‌کنند. از سوی دیگر، تاجیکی (یا صورت کمی متفاوت‌تر آن که با نام زبان فارسی معروفتر است) زبان رسمی دو کشور همسایهٔ ایران و افغانستان است (پشتو هم یکی از دو زبان رسمی کشور افغانستان است). رابطهٔ تاجیکی و فارسی مانند رابطهٔ کارلیایی[12] با فنلاندی، مولداویایی با رومانیایی، آذربایجانی با ترکی و بوریاتی[13] با مغولی است. با این همه، تاجیکها از قبول گفتهٔ خاورشناسان بیگانه دایر براینکه تاجیکی یکی از گویشهای زبان فارسی است، بشدت استنکاف می‌ورزند. حتی دعوی این دارند که فارسی یکی از لهجه‌های زبان تاجیکی است! بهتر است موافقت کنیم که فارسی و تاجیکی هردو گویشهای نوین زبان ادبی واحدی هستند که ما عرفاً «فارسی کلاسیک» می‌نامیده‌ایم. خاورشناسان روسی، اصطلاح «ادبیات فارسی ــ تاجیکی»[14] و همتاهای تاجیکی آنها، اصطلاح «ادبیات فارس و تاجیک»[15] را به‌کار می‌برند. ترجیح صفت تاجیکی بر فارسی در توصیف زبان، با ترجیح امریکاییهای وطنپرستی که «زبان امریکایی» را در جای «زبان انگلیسی» به‌کار می‌گیرند، فرقی ندارد. نشریهٔ فرانسه زبان و ملی‌گرای کانادایی **Parti Pris** که در مونرئال منتشر می‌شود، برای نامیدن زبان فرانسوی کانادا، به عوض فرانسوی، **کبکی**[16] را به‌کار می‌برد.

---

12. Karelian 13. Buryat 14. Piersidsko-tadzhikskaia literatura 15. Adabiyoti forsu tojik 16. Québécois

۴
زمینهٔ تاریخی

تاجیکها از بازماندگان ایرانیان باستان ساکن آسیای مرکزی هستند که پیش از ترکی‌شدن گستردهٔ آن ناحیه، از دیرباز در آسیای مرکزی می‌زیسته‌اند. می‌گویند واژهٔ **تاجیک** (با تلفظ محلی Tojik) از نام عربی قبیلهٔ **طَی** گرفته شده است، که سرشناسترین نمایندهٔ آن قبیله، حاتم طائی، شاعر عصر جاهلیت است که به‌جود و کرم مشهور بوده است. پس از ظهور اسلام، کلمهٔ **طی** که سریانی آن: ܛܝܝܐ Tayaya (۲) و پهلوی آن: [پهلوی] Tājīk (۳) است، برای وصف همهٔ عربها و سپس همهٔ مسلمانان به‌کار رفت*. پس از اسلام‌آوردن ایرانیان شرقی، نیاکان تاجیکها هم نام تازهٔ «طی» را بر خود نهادند و در نزد همسایگان ترک خود، به آن نام شهرت یافتند. محمود کاشغری، مؤلف **دیوان لغات الترک**، کهنترین فرهنگ ترکی ــ عربی، که از ترکان آسیای مرکزی است و در قرن یازدهم میلادی [چهارم ــ پنجم هجری] در بغداد اقامت داشته، واژهٔ **تژک** Tezhik را **به الفارسی** (۴) معنی کرده است. بنابر این، روشن است که همانندی واژه‌های **تاجیک** و **فارسی** پیشینه‌ای دراز دارد و اگر تاجیکهای معاصر، ادبیات کهن پارسی را «ادبیات تاجیکی» قلمداد می‌کنند، راه خطا نمی‌روند. بهتر است به‌بررسی این مطلب بپردازیم که زبان تاجیکی برای آفریدن سنتهای ادبی خود، نخست چگونه از زبان فارسی جدا شده و سپس در دورهٔ حکومت سوسیالیستی به‌زبان ادبی جداگانه‌ای تحول یافته است.

تا سال ۱۹۲۸، که خط لاتینی جایگزین خط عربی نشده بود، تفاوت زبان ادبی تاجیکی با زبان ادبی فارسی، بیش از تفاوت امریکایی از انگلیسی بریتانیایی یا کانادایی از فرانسهٔ فرانسوی نبود. بیشترین تفاوت دو زبان، در تلفظ مصوتهاست. دستگاه مصوتهای تاجیکی و فارسی فرق زیادی با هم دارند، اما خط عربی این فرق را نشان نمی‌دهد. (۵) ایرانیان و تاجیکها شعرهای کهن مشترکان را با تلفظی دوگانه می‌خوانند. همان سان که عربهای لبنانی و مراکشی، اگر به‌صرف و نحو عربی کلاسیک تسلط نداشته باشند، متن واحدی را با تلفظهای کاملاً متفاوت می‌خوانند. این بیت، مطلع غزلی از جلال‌الدین رومی در **دیوان شمس تبریزی** است:

آنها که طلبکار خدایید، خدایید!   بیرون زشما نیست، شمایید، شمایید!

آوانویسی تاجیکی این بیت شعر، چنین است:

Onho, ki talabgori khudoyed, khudoyed!
Berun zi shumo nest, shumoyed, shumoyed! (۶)

در روزگار گذشته هم دو سبک جداگانه یا دو مکتب شعری پیدا شده است: مکتب شرقی که به‌سبک خراسانی و مکتب غربی که به‌سبک عراقی شهرت یافته است. مکتب سومی هم به‌نام سبک هندی بوده، که بعدها در هندوستان تکامل یافته و ارتباطی هم به‌بحث ما ندارد. اختلاف سبکها را ایرانیان دانشمند، از جمله محمدتقی بهار: شاعر برجسته و مورخ ادبی، پذیرفته‌اند. اصطلاح جغرافیایی **خراسان** به‌بخش خاوری ایران و آسیای مرکزی فارسی / تاجیکی زبان اطلاق می‌شود. دانشمندان معاصر تاجیک، شاعران سبک خراسانی مانند رودکی، فردوسی و عمر خیام را تاجیک می‌دانند و بر این واقعیت کراراً تأکید کرده‌اند که سبک خراسانی، کهنتر از سبک عراقی بوده و نخستین شعرهای فارسی، در آسیای مرکزی سروده شده است. از این‌رو، تاجیکها برای این مدعای خود که آنها بنیانگذاران ادبیات کهن فارسی بوده‌اند، دلیل و برهان می‌آورند و حتی شاعران شیرازی چون سعدی و حافظ را که از تیرهٔ تاجیکها نیستند، در سلک ادبیات کهن تاجیکی قرار می‌دهند.

چه ایرادی دارد؟ هندیهای بیشماری چون امیرخسرو و بیدل که به‌فارسی شعر سروده‌اند، به‌ادبیات کهن فارسی تعلق دارند؛ حال آنکه از قوم ایرانی نیستند. آن رشتهٔ اتحّاد و الفتی که میان دو جریان ادبی فارسی و تاجیکی برقرار بود، با روی کار آمدن سلسلهٔ صفویه در قرن پانزدهم میلادی [دهم هجری] و گرایش به‌مذهب تشیع در ایران، ناگهان گسیخت و میان ایران و

---

* یکی از دوستان یادآور شدند که مؤلف محترم، صورت «تازی» یا «تازیک» را در سیر تحول واژه از «طی» به «تاجیک»، از نظر دور داشته است. حق با این دوست است. ــ م.

بقیهٔ جهان اسلام پردهٔ آهنینی حایل شد. تاجیکهای آسیای مرکزی هم خود را تحت لوای حکومت ترکهای ازبک، هم مسلکان سنی مذهب خود یافتند، که پایتخت حکومت آنها در بخارا، یکی از شهرهای پیشین تاجیکی واقع بود.

زبان ازبکی و تاجیکی، زبان رسمی امیرنشین بخارا بود. پس از انقلاب ۱۹۲۰ و تشکیل جمهوری خلق بخارا و تا سال ۱۹۲۵ که جمهوری مستقل تاجیکستان تشکیل گردید، تداول هر دو زبان امری عادی تلقی می‌شد. و از ازبکهای تحصیلکرده همیشه این انتظار می‌رفت که از ادبیات فارسی / تاجیکی بهرهٔ کافی داشته باشند. درخشانترین عصر ادبیات کهن فارسی در سدهٔ پانزدهم میلادی [نهم هجری] به‌پایان رسید. اما باز هم در ایران و هند و آسیای مرکزی (یا به‌بیان دقیقتر در امیرنشین بخارا) به‌زندگی بارور خود ادامه داد. این ادبیات آسیای مرکزی (یا تاجیکی) عملاً در ایران ناشناخته مانده است. چنانکه در کشور فرانسه نیز به‌سختی با ادبیات فرانسوی کانادا آشنایی حاصل شده است. خاورشناسان اروپایی هم به‌ادبیات تاجیکی پس از قرن پانزدهم علاقه‌ای نشان نداده‌اند. نخستین خاورشناسان بیگانه که به‌مطالعهٔ ادبیات تاجیکی پرداختند، اهل روسیه بودند و حتی در دورهٔ حکومت جدید شوروی هم تنها روسها هستند که به‌این موضوع علاقه نشان می‌دهند. با گسترش دامنهٔ نفوذ سیاسی شوروی در اروپای شرقی پس از جنگ دوم جهانی، مطالعات تاجیکی مورد توجه ایرانشناسان آن نواحی: لهستانیها، آلمان شرقیها و از همه بیشتر، چکها قرار گرفت. تا آنجا که من اطلاع دارم، بهترین و تنها تحقیق بسیار خواندنی دربارهٔ ادبیات جدید تاجیکی در زبان انگلیسی، ازآنِ ییری بچکا،[17] دانشمند چک است. عنوان تحقیق او، این است: «ادبیات تاجیکی، از قرن شانزدهم تا حال حاضر.» (۷)

روسها در سال ۱۸۶۸ امیرنشین بخارا را فتح کردند و حکومت تحت‌الحمایهٔ خود را در آنجا مستقر ساختند، اما در امور داخلی آن حکومت دخالت نورزیدند. پس از سقوط سلسلهٔ رومانف در مارس ۱۹۱۷، سعید عالم‌خان (مشهور به‌عالم‌خان)، آخرین امیر بخارا، به‌حکومت موقت الکساندر کرنسکی[18] وفادار ماند، اما پس از انقلاب بلشویکی اکتبر ۱۹۱۷، اعلام استقلال کرد. متأسفانه حکمروایی او، همانند فرمانفرمایی بیشتر پیشینانش، آمیخته با شقاوت و خودکامگی سرکوبگر بود. یکی از جنایتهای پلید این مرد، رفتار او با صدرالدین عینی (۱۹۵۴-۱۸۷۸) است. عینی، بزرگترین شاعر معاصر تاجیکی، نویسنده، منتقد ادبی و کسی است که پدر ادبیات جدید تاجیکی خوانده می‌شود.

در دوره‌ای که امارت بخارا هنوز تحت‌الحمایهٔ روسها بود، صدرالدین عینی را به‌اتهام اشاعهٔ اندیشه‌های جدید ترقیخواه، بخصوص در زمینهٔ تعلیم و تربیت، در روز نهم آوریل ۱۹۱۷ دستگیر و به ۷۵ ضربهٔ شلاق محکوم کردند. میرزا نصرالله دوستِ همرزم و ترقیخواه صدرالدین عینی هم به ۷۵ ضربه شلاق محکوم شد، اما سه روز پس از اجرای حکم درگذشت. گروهی از سربازان روسی هوادار کمونیستها به سیاهچال امیر بخارا حمله بردند و صدرالدین عینی را از آنجا نجات دادند و به بیمارستانی منتقل کردند. ۵۲ روز تحت معالجه بود، تا از جراحتها رهایی یافت.(۸) او که تا آن زمان دموکرات و آزادیخواه میانه‌روی بود، به‌بلشویک دوآتشه‌ای تغییر حال یافت. اما مصیبت دردناکتری در کمین او بود. عالم‌خان که از دست‌یافتن به‌صدرالدین عینی ــ که به تاشکند پناه برده بود و در سایهٔ حکومت سوسیالیستی آنجا می‌زیست ــ ناامید شده بود، فرمان قتل سراج‌الدین، برادر صدرالدین عینی را، صادر کرد. این فرمان در اوت ۱۹۱۸ به‌اجرا گذاشته شد و سراج‌الدین اعدام گردید. عینی پس از شنیدن خبر اعدام برادرش، احساسات خود را در قطعه شعری که به‌مرثیه معروف است، بیان کرده است: (۹)

همچون شمشیر در سینه‌ام نشست
قلبم را به‌درد آورد و نفسم را برید
و هر چه در سر داشتم، بر باد رفت و سراسر زندگیم تباه گشت[19]

---

17. Jiri Becka 18. Alexander Kierenskil

۱۹ ــ این تکه یک بار از تاجیکی به‌انگلیسی و بار دیگر از انگلیسی به‌فارسی ترجمه شده است و طبیعتاً همهٔ لطف خود را در این ترجمه‌ها از دست داده است. متأسفم که به‌رغم کوشش بسیار، به‌اصل تاجیکی مرثیه دست نیافتم. ــ م.

به نظر من، این شعر برانگیزاننده‌ترین قطعهٔ ادبیات جدید تاجیکی است. ولادیمیر لنین که در نویسندگی به‌مرتبهٔ عینی نرسیده، اما به‌مرحلهٔ انقلابی‌تری از او دست یافته، آنگاه که برادرش را به‌فرمان تزار الکساندر سوم، خودکامه‌ای دیگر، به‌قتل می‌رساندند، لابد همان احساس صدرالدین عینی را تجربه کرده است. در تیره‌ترین روزهای حکومت خودکامهٔ استالین، آن وقت که همه چیز مظلم به‌نظر می‌رسیده، حتماً عینی به‌روزگار گذشته می‌اندشیده، ولی دورهٔ حکومت استالین را با دورهٔ حکومت جبارانهٔ امیر بیدادگر بخارا قابل مقایسه نمی‌دانسته است. در هر حال، مرثیهٔ عینی با نفرینی که برای سرنگونی حکومتِ ستمکار عالم‌خان می‌کند، به‌پایان می‌رسد.

دو سال بعد، در ۱۹۲۰، دعای شاعر مستجاب شد. انقلاب مردمی بخارا با کمک بلشویکها روی داد و آخرین امیر بخارا سرنگون شد. در بخارا حکومت جمهوری خلق بر سر کار آمد و دولت به‌ظاهر مستقل، اما تحت نفوذ شدید سیاسی روسیهٔ شوروی، تشکیل گردید. جمهوری خلق بخارا در سال ۱۹۲۴ رسماً به‌اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی پیوست، اما در سال ۱۹۲۵، به‌جمهوریهای ازبکستان و تاجیکستان تقسیم شد. این تقسیم بر اساس همان نظریهٔ استالین: که هیچ ملتی بدون سرزمینی از آن خود نمی‌تواند باقی بماند، صورت گرفته است. اینکه مرزهای ملی نه بر پایهٔ مرزهای تاریخی، بلکه بر بنیاد مرزهای زبانی کشیده شود، نظراً بسیار درست است، زیرا این سیاست به‌زبانهای محلی میدان می‌دهد که برای ادارهٔ محلی، آموزش و پرورش و زندگی فرهنگی جمهوریهای خود، به‌کار روند. اما منطقه‌های پهناوری که دارای جمعیتهای آمیخته بوده‌اند، در اجرای این سیاست عملاً با دشواری روبه‌رو شده‌اند. به‌همین دلیل، شکل جمهوری تاجیکستان بر روی نقشه، عجیب است. حتی هنوز هم اقلیت بسیار کوچکی از ازبکها در تاجیکستان، و اقلیت بزرگی از تاجیکها در ازبکستان زندگی می‌کنند. از این گذشته، شهرهای باستانی سمرقند و بخارا که نقش عمده‌ای در تاریخ و فرهنگ تاجیکی داشته‌اند، در خاک ازبکستان واقع شده‌اند. تاجیکها همان احساسی را که پاکستانیها نسبت به‌مراکز هنر و فرهنگ اسلامی از دست‌رفته‌ای چون دهلی واگره ــ که در خاک هند واقع شده ــ دارند، نسبت به‌شهرهای سمرقند و بخارا ابراز می‌دارند. (۱۰) دکتر راکووسکا ــ هارمستون،[۲۰] شوروی‌شناس کانادایی مدعی است که ناسیونالیسم تاجیکی، ساختگی و ساخته و پرداختهٔ تبلیغات روسی است. (۱۱) اما این گفته در نزد تاجیکها، قطع نظر از موضعی که در برابر حکومت شوروی دارند، شدیداً برخورنده است.

در سال ۱۹۲۸، همزمان و همانند با ترکیه، در تاجیکستان خط لاتینی جایگزین خط عربی شد. از آن سال به‌بعد، اشتراک زبان کتابت فارسی و تاجیکی از میان رفت. یا لااقل اینکه از آن پس، این دو زبان به‌نظر متفاوت می‌آیند. خط عربی نامناسبترین خط برای نشان دادن دستگاه مصوتهای تاجیکی است ــ حتی به‌نسبت خط زبان فارسی، نامناسبتر است. (۱۲) خط جدید، کاملاً آوایی بود. بیسوادی متوقف شد. به‌استثنای زبانهای گرجی و ارمنی که خط ملی خود را داشتند، خط تمام زبانهای اتحاد جماهیر شوروی تا سال ۱۹۴۰ به‌خط سیریلی تغییر یافت و برای نشان‌دادن آواهایی که زبان روسی فاقد آنهاست (مانند زبان تاجیکی که شش آوای خاص خود دارد) حروف تازه‌ای بر حروف الفبای سیریلی افزودند. هم خط لاتینی و هم خط سیریلی برای نشان دادن آواهای تاجیکی، به‌یک نسبت مناسب هستند. ریشه‌کن شدن بیسوادی، دست کم در میان نسل جوان، از فایده‌های همین تغییر خط است.*

جنبه‌های فرهنگی هم پایداری می‌کنند. ادبیات هزار ساله فارسی / تاجیکی که به‌خط عربی کتابت شده، همچنان بخشی از میراث ملی است. عقیدهٔ دکتر راکووسکا ــ هارمستون بر این است که یکی از دلایل تغییر خط عربی، دور کردن مردم از نوشته‌های آن دسته از نویسندگان فارسی گذشته‌ای است که موافق طبع و عقیدهٔ مقامهای شوروی نیست:

> از زمان ممنوعیت خط عربی در سال ۱۹۲۹، جز انتشارات مصوّب، بقیهٔ آثار کلاسیک موافق طبع آنها نبوده است. (۱۳)

20 . Rakowska – Harmstone

* تجربهٔ کشورهایی که خط خود را تغییر داده‌اند گویای این حقیقت است که دعوی نویسندهٔ محترم نابجاست. ریشه‌کن شدن بیسوادی نتیجهٔ تغییر خط نیست. بیسوادی را زمانی می‌توان ریشه‌کن کرد که همهٔ شرایط لازم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را برای برنامه‌ریزی و اقدام جامع و همه‌جانبه فراهم آورد. ــ م.

اگر خواست مقامهای شوروی در تاجیکستان این بوده، پس آنها چه نیازی به‌تغییر خط داشتند؟ می‌توانستند آثار نویسندگان قدیمی نامطلوب را منع کنند، از انتشار دوبارهٔ این‌گونه نوشته‌ها جلوگیری به‌عمل آورند و نسخه‌های موجود در کتابفروشیها را جمع کنند. واقع امر این است که متون کهن فارسی بسیاری به‌خط سیریلی انتشار یافته است، کما اینکه پس از تغییر خط در ترکیه، متون زیادی از ادبیات ترکی عثمانی به‌خط لاتینی منتشر شده است. با اینکه آتاتورک بی‌شبهه بعضی از نویسندگان را بر بعضی دیگر ترجیح می‌داد، اما مطمئناً با ادبیات ترکی دشمنی نداشت. با وجود این، تادیوستس کاوالسکی[21]، ترکشناس بزرگ لهستانی گفته است که تغییر خط در ترکیه، عمل وحشیانه‌ای بوده است. (۱۴) ممکن است بسیاری از خاورشناسان دربارهٔ تغییر خط تاجیکی به‌رومی یا سیریلی همین نظر را داشته باشند.

به‌گمان من، چیزی کاملاً خلاف آنچه دکتر راکووسکا ــ هارمستون ادعا می‌کند، روی داده است. با ممنوعیت تبلیغات مذهبی (تبلیغات الحادی، برخوردار از پشتیبانی رسمی است) و تمایلی که بسیاری از تاجیکها ــ نه همهٔ تاجیکها، بلکه اکثر آنها ــ به‌اسلام دارند، انتشار متون ادبی کهن الهام گرفته از مذهب، بخصوص از راه منظومه‌های عرفانی که می‌تواند تنها راه اشاعهٔ ادبیات مذهبی و زنده نگاه‌داشتن و حفظ روح اسلام باشد، رواج یافته است. گو اینکه بسیاری از جوانان روسی که بیدین[22] بار آمده‌اند، با خواندن آثار تالستوی و داستایفسکی به‌آیین مسیح متمایل شده‌اند. می‌توانم مثال مشابه دیگری بیاورم. در تابستان سال ۱۹۵۸ که از ایران تازه وارد ترکیه شده بودم، از یکی از خیابانهای تنگ آنکارای قدیم می‌گذشتم. بر حسب اتفاق به‌کتابفروشی کوچکی برخوردم که شمایل بزرگی از علی [ع] و یازده ائمهٔ دیگر[عم] را در ویترین مغازه گذاشته بود. شیعه در ترکیه! با کنجکاوی داخل کتابفروشی شدم و از کتابفروش پرسیدم که شیعی است یا نه. او پاسخ داد: «من بکتاشی هستم.» بکتاشیها یکی از فرقه‌های مشهور شیعی ترکیه هستند که شاعران ترکی سرای متعددی پرورش داده‌اند. اظهار تعجب کردم، چون شنیده بودم که دولت جمهوری ترکیه، هم بکتاشیه و هم طریقه‌های دیگر درویشی را ممنوع کرده است.(۱۵) کتابفروش توضیح داد که: «بلی، درست است. ما نمی‌توانیم فعالیتهای مذهبی‌مان را آشکارا ادامه دهیم، اما دولت نمی‌تواند از انتشار آثار شعرای ما، که در زمرهٔ ادبیات کهن ترکی است، جلوگیری کند.» او مجموعهٔ بسیار جالبی از انتشارات جدید شاعران بکتاشی قدیم را که با خط لاتینی چاپ شده بود، به‌من نشان داد. بنابر این، این‌گونه آثار در دسترس نسل جوان ترکیه که با خط عربی آشنایی ندارند، قرار می‌گیرد.

به‌عکس ترکها، تاجیکها با خط عربی کاملاً قطع ارتباط نکرده‌اند. هنوز هم در بعضی مدارس (نه همهٔ مدارس) خط عربی را می‌آموزند. یکی از استادان دانشکدهٔ زبان تاجیکی در دانشگاه دولتی لنین در تاجیکستان به‌من گفت که عدهٔ تاجیکهایی که اینک خط عربی را می‌خوانند، بیش از دورهٔ پیش از انقلاب است، زیرا که بیسوادی عمومی دامنگیر مردم آن زمان بوده است. آثار کهن، هم با خط عربی و هم با خط سیریلی ــ البته بیشتر با خط سیریلی ــ منتشر می‌شود. آنچه بیشتر جلب نظر می‌کند، این است که پاره‌ای از شعرهای نو تاجیکی به‌خط عربی چاپ می‌شود. احتمال دارد که این کار بیشتر به‌منظور خوانندگان ایرانی و افغانی باشد. (۱۶) البته هیچ روزنامه و مجله‌ای به‌خط عربی منتشر نمی‌شود و تمام نوشته‌های عمومی به‌خط سیریلی (و معمولاً بهدو زبان روسی و تاجیکی) است.

پس دیدیم که خط تاجیکی در دورهٔ حکومت شوروی، یک بار در سال ۱۹۲۸ از خط عربی به لاتینی و بار دیگر در سال ۱۹۴۰، از لاتینی به سیریلی تغییر یافته است. خطهای لاتینی و سیریلی برای نشان دادن آواهای زبان تاجیکی، کاملاً سازگارند و بیسوادی، دست‌کم در میان نسل جوان، ریشه‌کن شده است. برتر شمردن خط سیریلی بر لاتینی هم قابل فهم است؛ خصوصاً که تاجیکها بیش از آنکه با غربیها که خط لاتینی را به کار می‌برند سروکار داشته باشند، با روسها پیوند دارند. اما آیا آسوده‌تر نبود اگر به جای گذر از مرحلهٔ میانی استفاده از خط لاتینی، خط را مستقیماً از عربی به سیریلی تغییر می‌دادند؟ بیشتر دانشمندان تاجیکی در پاسخ پرسش من می‌گویند که این کار، اشتباهی بوده که پس از دوازده سال تصحیح شده است. اما آنها که از بخشهای ترک زبان آسیای مرکزی به ترکیه یا کشورهای غربی گریخته‌اند و با حکومت شوروی

21. Tadeusz Kowalski 22. atheist

مخالف هستند، نظریهٔ دیگری دارند. آنها می‌گویند که تغییر مستقیم خط زبانهای اسلامی و ترکی اتحاد جماهیر شوروی از عربی به سیریلی، می‌توانست به روسی کردن اجباری تعبیر شود و مقاومتهای شدیدی برانگیزد. وقتی زمان آن فرا رسید که خط را از لاتینی به سیریلی تغییر دهند، مقاومتها اندک بود، زیرا خط لاتینی آن پشتوانهٔ فرهنگی و مذهبی را که خط عربی دارا بود، نداشت. برپایهٔ این نظریه، این از نبوغ شیطانی یوسیف استالین بود که با زیرکی محیلانه، فکر روسی کردن را در دو مرحله به اجرا گذاشت و آن را به خورد مردم داد.

اما من نظر دیگری دارم. پیش از این یادآور شدم که بلشویسم در فرهنگ روسی، نهضتی غربگرا بوده و این نهضت، زمینه‌های به ظاهر غیرسیاسی، همچون زبانشناسی را، نیز فرا گرفته است. می‌گویند در یکی از سالهای دههٔ ۱۹۲۰، همراه با راه یافتن بیشتر واژه‌های قرضی اروپایی از ریشهٔ لاتینی به زبان روسی، روسها به این فکر افتادند که الفبای بین‌المللی لاتینی را برای نوشتن زبان خود به کار برند. بنابراین، لاتینی کردن خط زبانهایی که خط عربی را به کار می‌بردند، آغاز کردند. اما با اوج گرفتن ناسیونالیسم روسی در دورهٔ استالین، از خیال لاتینی کردن خطها بازگشتند و دیگر دلیلی هم وجود نداشت که سایر زبانهای اتحاد جماهیر شوروی، به جای خط سیریلی، خط لاتینی را به کار ببرند.

امروزه، خط لاتینی تنها در لیتوانیا[23]، لاتویا[24] و استونیا[25]، که در جریان جنگ جهانی دوم به سایر جمهوریهای اتحاد جماهیر شوروی پیوسته‌اند، به کار می‌رود. گرجستان و ارمنستان هم خطهای ملّی خود را دارند و این خطها با آواهای زبانشان هم کاملاً سازگار است. سرانجام، جز یدیش[26]، که یکی از لهجه‌های زبان آلمانی است و بیشتر یهودیهای روسی و اروپای شرقی بدان تکلم می‌کنند و به خط عبری نوشته می‌شود (۱۷)، دیگر زبانهای اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی خط سیریلی را به کار می‌برند. (۱۸)

۵
زبان تاجیکی و ویژگیهای خاص آن

فرق تاجیکی جدید و فارسی جدید در چیست؟ هلال کریموف[27] استاد فارسی دانشگاه دولتی لنین در تاجیکستان، فرق این دو را چنین برشمرده است. گفته‌های او از خط سیریلی به خط فارسی حرفنویسی می‌شود:[28]

> زبانهای فارسی و تاجیکی امروزه به همدیگر نزدیکند، اما فرقهایی نیز در بین آنها موجودند. زبان تاجیکی از فارسی از جهت آوازی (فونتیکی) فرق می‌کند؛ یعنی هر یک این دو زبان دارای آوازها و آهنگها و قاعده‌های فونتیکی به خود خاصی میباشند. زبان تاجیکی از فارسی از جهت لغت فرق میکند؛ یعنی هر یک این دو زبان دارای لغتها و قاعده‌های کلمه‌سازی به خود خاصی میباشند. زبان تاجیکی از فارسی از جهت ساخت گراماتیکی فرق می‌کند؛ یعنی هر یک این دو زبان دارای قاعده‌های گراماتیکی به خود خاصی میباشند. برای یاد گرفتن زبان فارسی، آموختن خصوصیتهای خاص آن زبان بسیار مهم است. اساس خط (گرافیکی) فارسی، عربی است... خط عربی آوازهای فارسی را پرّه افاده کرده نمیتواند... (۱۹)

بنابراین، می‌توانیم بگوییم که زبان ادبی جدید تاجیکی، بیش از آنچه انگلیسی ادبی امریکایی با انگلیسی عصر الیزابت و فرانسهٔ ادبی کانادایی با فرانسهٔ فرانسوی تفاوت پیدا کرده، از زبان فارسی دور شده است. (۲۰) من زبان هلندی نمی‌دانم و

---

23. Lithuania 24. Latvia 25. Estonia 26. Yiddish 27. Hilol Karimov

۲۸ ــ در متن اصلی رساله، نقل قول هلال کریموف به خط فارسی است. برای سهولت در خواندن، مترجم چند نشانه اضافه کرده و یک غلط کوچک املایی را اصلاح کرده است. در سطر آخر نقل قول، «پرّه» همان «پُر» فارسی است و معنای آخرین عبارت تقریباً این است که: خط عربی نمی‌تواند اصوات زبان فارسی را کاملاً ادا کند. ــ م.

بنابراین نمی‌توانم حکم کنم که اختلاف آفریکانس[۲۹] با هلندی قابل مقایسه با اختلاف تاجیکی و فارسی هست یا نه.

به حسب قاعده، زبان گفتاری، به ویژه زبانِ گفتاری مردم کم‌سوادتر، متفاوت‌تر است. پس از ورودم به شهر دوشنبه، در گفت‌وگو با محققان آکادمی و استادان و دانشجویان دانشگاه، با هیچ مشکلی روبه‌رو نبودم. (۲۱) اما وقتی که در بازار یا چایخانه تصادفاً به کسی برمی‌خوردم، به نحوی با مشکل روبه‌رو می‌شدم. مهاجران و مسافران فرانسه زبانی که وارد کانادا می‌شوند، با وضعی مشابه وضع من روبه‌رو می‌شوند و فهم زبان کاناداییهای کم‌سواد را، که از روی تحقیر ژوال Joual نامیده می‌شود، در وهلهٔ نخست بسیار دشوار می‌یابند. (۲۲)

تا آنجا که من اطلاع دارم، تنها نوشته‌ای که دربارهٔ زبان تاجیکی جدید به انگلیسی هست، ترجمهٔ اثری از استاد و. س. راستور گووا[۳۰] با عنوان **طرح مختصر دستور تاجیکی** (۲۳) است. این اثر در اصل برای دانشجویان روسی که زبان تاجیکی را فرا می‌گیرند نوشته شده است. مترجم هم این اثر را عیناً به انگلیسی ترجمه کرده که متأسفانه نیازهای زبانشناسی دانشجویان انگلیسی زبان را برآورده نمی‌سازد. اطلاعاتی دربارهٔ خط سیریلی داده شده، اما جدولی برای آوانویسی پیشنهاد نشده است. نویسنده به اقتضای مطلب، آواشناسی و قواعد دستوری زبان روسی و تاجیکی را مقایسه کرده و مطالب او عیناً به انگلیسی ترجمه شده است. بنابراین، دانشجوی انگلیسی زبانی که با زبان روسی آشنا نباشد، استفاده از این کتاب را بسیار دشوار خواهد یافت. من تنها می‌توانم آرزو کنم که تحریر تازه‌ای از این اثر انتشار یابد، تا مورد استفادهٔ دانشجویان انگلیسی زبان قرار گیرد. امیدوارم با کمک تاجیکهای اهل فن به ویژه فصل مربوط به آواشناسی کتاب، پرداخته شود.

مدت اقامت من در تاجیکستان کوتاهتر از آن بوده که بتوانم از زبان تاجیکی جدید، وصف کاملی به دست دهم. اگر بتوانم با چند توضیح کوتاه چگونگی تفاوتهای تاجیکی و فارسی را نشان دهم، خود را خرسند خواهم یافت. ابتدا به تحول طبیعی تاجیکی پس از جدایی از زبان فارسی در قرن پانزدهم میلادی و تغییر خط تاجیکی در سال ۱۹۲۸ خواهم پرداخت و سپس از تأثیر زبان روسی و اقدامات آگاهانهٔ برنامه‌ریزان زبانی شوروی بحث خواهم کرد. نخست، به پیدایش و تحول طبیعی اختلافها می‌پردازیم:

۱ ــ آواشناسی

شش مصوت:

a تقریباً همان زبر (ـَـ) فارسی است، گواینکه استاد کریموف بین این دو اختلافی می‌بیند. (۲۴)

o مطابق با «آ»ی کشیده /ā/ی فارسی، و حتی کشیده‌تر از آن است.

i مطابق با زیر (ـِـ) فارسی /e/ و نیز مصوت کشیدهٔ /ī/ فارسی است. علامتی که گاهی اوقات روی این حرف در پایان برخی از واژه‌ها گذاشته می‌شود، بر تاکید ــ نه کشیدگی ــ واژه دلالت می‌کند. این علامت برای تمایز میان یای نسبت و کسرهٔ اضافه به کار می‌رود. مانند کتابی **Kitobi** (به فارسی: Ketābī «ادبی»، «کتابی» با تاکید بر هجای آخر) و کتابی **Kitobi** (به فارسی Ketāb-e «کتابِ متعلق به...»، با تأکید بر هجای ماقبل آخر). به خلاف ضبطی که در بیشتر نظامهای آوانویسی سیریلی و لاتینی رایج است، در املای سیریلی تاجیکی، «کسرهٔ اضافه» به حرف ماقبل خود وبدون‌استفاده از نیمخط (ــ) می‌چسبد.

e مطابق با یای مجهول فارسی شرقی (خراسانی و افغانی) است.

u مطابق با پیش (ـُـ) و «او» کشیده /ū/ی فارسی است.

ō مطابق با «او» کشیدهٔ فارسی شرقی /ō/ است (واو مجهول).

اما در زبان تاجیکی به صورت «او» کوتاه /ŏ/ تلفظ می‌شود. در خط سیریلی، این صدا را با نشانهٔ /ÿ/ نشان می‌دهند. استاد آلورث این صدا را به صورت /ū/ نشان می‌دهد، که تلفظ آن موجب اشتباه می‌شود. (۲۵) مصوتهای مرکب فارسی، مانند آو (ow) و اِی (ey) در زبان تاجیکی به av و ay تبدیل شده است.

صامتهای فارسی و تاجیکی همانند همند. بجز «ق» و «غ» که واجهای جداگانه‌ای هستند (مانند ق و غ در فارسی

29. Afrikans 30. V. S. Rastorgueva

شیرازی و خوزستانی).

۲ ــ واژگان

زبان تاجیکی، بسیاری از واژه‌های کهن را که در زبان فارسی کنونی فراموش شده یا کمتر به کار می‌رود، در خود نگهداشته است. مانند **پگاه**، به معنای «صبحدم»، به جای فردا؛ **نغز**، به جای **خوب**؛ **کلان**، به جای بزرگ. **کلان** در فارسی جدید، در واژهٔ **کلانتری** گرفته شده از **کلانتر** (به معنای لغوی بزرگتر) به کار می‌رود.[۳۱] واژهٔ **پیاله Piyola** (= جام شراب) که در شعر شاعران پارسی غالباً به کار رفته، در فارسی کنونی ــ جز در شعر ــ به کار نمی‌رود، حال آنکه این واژه از واژه‌های رایج تاجیکی است و به ظرف کوچک بدون دسته‌ای که در آسیای مرکزی برای نوشیدن چای سبز از آن استفاده می‌کنند، گفته می‌شود. ضمناً واژهٔ پیاله Pyāla که در زبان عربی محاوره‌ای مسیحیان عراق و زبان کلدانی جدید یا سریانی شرقی به معنای فنجان یا لیوان است، از واژه‌های قرضی فارسی است. از فنجان چای گفتیم، از چایخانه هم بگوییم. در ایران به چایخانه، قهوه‌خانه می‌گویند؛ گو اینکه قهوه تقریباً در این کشور رواج ندارد. ممکن است قهوه‌خانه از روی واژهٔ ترکی **کهوه‌هانه kahvehane** نامگذاری شده باشد. در تاجیکستان، به جای اصطلاح **قهوه‌خانه**، اصطلاح مناسبتر **چایخانه** را به کار می‌برند.

تاجیکها به این مدعای خود، که زبانشان «سره»تر از زبان فارسی است و واژه‌های قرضی عربی کمتر بدان راه یافته، مباهات می‌کنند. مدعای آنها از جهاتی می‌تواند مستدل باشد. بر روی در اتوبوسهای شهر دوشنبه، واژه‌های **درآمد** و **برآمد** به چشم می‌خورد، در حالی که در ایران به جای این واژه‌ها، کلمات **ورود** و **خروج** را به کار می‌برند. سیاست رسمی، معطوف به جایگزین کردن کلمات عربی با واژه‌های سرهٔ تاجیکی، یا بیرون انداختن آنها و وام گرفتن واژه‌های روسی به جای آنهاست. با وصف این، اصطلاحهای اداری عربی بیشماری همچنان در زبان تاجیکی به جا مانده‌اند، گو اینکه ایرانیها این گونه اصطلاحها را تغییر داده‌اند. مثلاً نام وزارتخانه‌ای که در ایران «وزارت آموزش و پرورش» است، در تاجیکستان «وزارت معارف» است. بعضی از کلمات عربی، معانی متفاوت و گاه عجیبی در زبان تاجیکی یافته‌اند. یک نمونهٔ خوب، کلمهٔ **رحمت** است، که از لغتهای متداول زبان تاجیکی است و به جای «متشکرم» به کار می‌رود. اگر توجه کنیم که واژهٔ «مرسی» merci فرانسوی و mercy انگلیسی ــ که از قضا در زبان فارسی کنونی و حتی در دورترین روستاهای کشور ایران به معنای «متشکرم» به کار می‌رود ــ نیز در همین دو معنی به کار می‌روند، شاید کمتر تعجب کنیم. اما جای شگفتی آنجاست که روی یکی از ساختمانهای دولتی شهر دوشنبه، این شعار درشت را، که البته با خط سیریلی نوشته شده، می‌بینیم: «رحمت به پارتیای کامونیستی». انگار که می‌خواهند بگویند: «رحمت خدا به حزب کمونیست!» اما معنای این شعار «درود بر حزب کمونیست!» است.

جمع مکسر عربی که در زبان فارسی معمول است به ندرت در زبان تاجیکی به کار گرفته می‌شود؛ البته این گونه جمعها کاملاً هم از بین نرفته‌اند. مانند **اشعار**، **اطراف** و غیره. جمعی که بیشتر از همه رایج است، جمع با **ات** است. مانند **معلومات** (=اطلاعات) و **مطبوعات**. گاه هم پسوند جمع‌ساز «ات» را به‌واژه‌های فارسی می‌افزایند، مانند **سبزوات** (= سبزیجات) و **میوه‌جات**.

زبان تاجیکی، چنانکه انتظار می‌رود، آکنده از واژه‌های قرضی ترکی است. مانند **قشلاق** (= روستا). در زبان فارسی، کلمهٔ **قشلاق** به ویژه در نزد چوپانان، به معنای خاص «جایگاه زمستانی» به کار می‌رود ــ کشلاک **Kışlak**، کلمهٔ ترکی آناطولی است و از **Kış** (= زمستان) ساخته شده است. شگفت‌تر از همه، کلمهٔ **جرغات** Jurghot است که همان یوغورت Yoghurt باشد. این کلمه را به فارسی «ماست» می‌گویند و اگر با آب آمیخته شود «دوغ» می‌خوانند. من اطمینان دارم که «جرغات» واژهٔ قرضی ترکی است و از کلمهٔ ترکی ترکیه‌ای مشهور «یاگورت» Yoğurt گرفته شده است. در تنها منبعی که واژه‌ای مشابه با **جرغات** یافتم، در فرهنگ **لغات ترکی** بوداگف[۳۲] بود، که به واژهٔ **جرغه** برخوردم. در توضیح این واژه آمده: «کسالای مالاکا Kisoloie moloko (= شیر ترش مزه)[۳۳] ی روسی و کاز Kaz یا کر Kir تاتاری و قرقیزی.» (۲۶) برای اینکه این کلاف سردرگم

۳۱ ــ مقایسه کنید با: واژهٔ لاتینی major و کاربرد آن در سلسله مراتب نظامی و در زبان انگلیسی، لهستانی و سایر زبانهای اروپایی.

32. Budagov: **Lugatti Türki**

33. Sour milk

کاملاً درهم پیچیده شود، یادآوری می‌کنم که پیش از انقلاب روسیه، به قزاقها، قرقیز می‌گفتند. واژهٔ **جرغاتو**[۳۴]ی فارسی که با **جرغه** خویشاوند می‌نماید، به ظاهر ارتباطی با هم ندارند. احتمالاً «جرغاتو» صورت تحریف شده‌ای از **جرعه‌دان** است که از **جرعه‌ی** عربی گرفته شده است. (۲۷)

استاد کریموف در مقدمهٔ کتاب **زبان فارسی**، که پیشتر از آن یاد کردیم، معتقد است که فارسی کنونی و تاجیکی کنونی دارای اختلافهای دستوری هستند. اما این اختلافها هر چه باشد، این دو زبان را از تفهیم و تفهّم باز نمی‌دارد. (۲۸)

۶
تأثیر زبان روسی

استاد آوستین در رسالهٔ راجع به زبان ازبکی، میان تأثیر زبان روسی در زبانهای ترکی آسیای مرکزی، پس از انقلاب بلشویکی، و تأثیر زبان عربی بر زبانهایی که گویندگان بدانها به اسلام گرویده‌اند، مقایسهٔ بسیار مستدلی کرده است. (۲۹) در هر دو مورد، زبان عربی و روسی به همراه ایدئولوژیهای تازه‌ای چون اسلام و کمونیسم، خط کتابت خود را اشاعه دادند و سیل لغات و اصطلاحات خود را وارد زبانهای ترکی کردند. آنچه استاد آوستین دربارهٔ زبانهای ترکی می‌گوید، می‌تواند در باب زبان تاجیکی هم عیناً صادق باشد. اما باید به یاد داشت که دستور زبانهای ترکی اسلامی شده، همچنان آلتایی و دستور زبان فارسی و تاجیکی، همچنان هند و اروپایی مانده و هیچ گاه سامی (عربی) نشده است. گروهی از شوروی شناسان بیگانه، روسها را متهم می‌کنند که سعی دارند دستور زبانهای کشور شوروی را بر طبق ساختمان دستوری روسی بنویسند. خانم دکتر راکووسکا ـ هارمستون در کتابی، که دربارهٔ تاجیکستان نوشته است، می‌گوید:

> در سالهای ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰، سیاست زبانی شوروی در جهت هرچه بیشتر روسی کردن **دستور، نحو** [تأکید از وریهوست] و واژگان تغییر یافت. (۳۰)

تا آنجا که به واژگان مربوط می‌شود، این گفته درست است. اما خصوصاً دربارهٔ دستور و نحو ــ حتی اگر این حکم در باب سایر زبانهای شوروی صادق باشد ــ دربارهٔ زبان تاجیکی صحت ندارد. (۳۱) دستور تاجیکی فعلاً متأثر از دستور روسی نیست. تأثیر زبان روسی بر تاجیکی تنها محدود به دو حوزهٔ خط و واژگان است. اما تأثیر ادبیات روسی سبب شده که تاجیکها در کار شاعری، به جای رعایت اوزان عروضی فارسی، از وزنهای شعر روسی پیروی کنند و در صورتهای جدید ادبی، مانند داستان و نمایشنامه‌نویسی تأثیر بپذیرند. دامنهٔ مطالعهٔ حاضر محدود به زبان است و ادبیات از بحث ما خارج است.

الفبای سیریلی تاجیکی، شامل همهٔ حروف الفبای روسی، به‌اضافهٔ شش حرف دیگر است که از حروف الفبای روسی با نشانه‌های فرعی خاص خود ترکیب یافته است. ارزش آوایی حروف، الزاماً همان ارزش آوایی الفبای روسی نیست. مثلاً نشانهٔ [ъ] روسی (tviordyi znak) به‌ازای «ع» در کلمات عربی به‌کار می‌رود، که در زبان تاجیکی مبدّل به‌واج انسدادی چاکنایی[۳۵] [همزه] شده است.

شش حرف مکمل فرعی عبارتند از: چهار صامت که در زبان روسی وجود ندارد: «ج»، «ح یا ه»، «غ» و «ق» (تلفظ «ق» در تاجیکی همانند تلفظ آن در زبان عربی است)؛ و دومصوت:

واو مجهول که به‌صورت «اُ» کوتاه /ŏ/ تلفظ می‌شود و بههمین صورت هم در این رساله آوانویسی شده است. (۳۲) و «ی» /ī-/ که در پایان واژه‌ها می‌آید و بر نسبت دلالت می‌کند. (۳۳)

الفبای سیریلی تاجیکی، مانند الفبای لاتینی ترکی، کاملاً آوایی است و اشتقاق لغات را، که اصل آنها گاهی پنهان می‌ماند، نشان نمی‌دهد: برای مثال، اصطلاح **اتفاق کسبه** که من ابتدا فکر می‌کردم باید به‌معنای «اتحادیهٔ شهری» باشد، به‌آن معنا نیست، بلکه به‌معنای **اتحادیهٔ صنفی** است. **کسبه** جمع مکسر عربی **کاسب** است و با کلمهٔ **قصبه** (= شهر) هیچ رابطه‌ای

۳۴ ــ Jorghatu [جرعه‌ریز، چکه‌ریز، قطره‌چکان. **لغت‌نامهٔ دهخدا**]. ــ م.

35. Glottal stop

ندارد. یک استثنا برای واژه‌های قرضی روسی هست که عیناً مطابق با تلفظ اصلی نوشته می‌شوند. جای تعجب است که خاورشناسان روسی در آوانویسی زبان فارسی کهن و جدید، هیچ گاه از الفبای سیریلی تاجیکی استفاده نمی‌کنند و مجموعهٔ علائم و نشانه‌های دیگری را به‌کار می‌برند. (۳۴) شاید مشابه همین اعراض را در بین برخی از خاورشناسان غربی در آوانویسی ترکی عثمانی و ترکی آذربایجانی به‌الفبای جدید لاتینی ترکی بتوان دید.

هزاران واژهٔ قرضی روسی که به‌زبان تاجیکی جدید راه یافته، حتی دانشجوی فارسیدانی را که بر خط سیریلی هم تسلط داشته باشد، با دشواری بسیار رو به‌رو می‌کند. البته این موضوع بیشتر با متنی که برای خواندن انتخاب می‌شود، ارتباط دارد. روزنامه‌های تاجیکی سرشار از واژه‌های روسی است، اما شعر تقریباً از کلمات روسی عاری است.

سایر قالبهای ادبی، مانند داستان، در مرتبه‌ای میان این دو قرار دارد. همچنین مانند زبان ازبکی این واژه‌های قرضی بیشتر بین‌المللی و از ریشهٔ یونانی و لاتینی و کمتر از ریشهٔ روسی است. مانند کلمه‌هایی چون **أوتابوس** avtobus (= اتوبوس)، **تیلِفون** tielefon (= تلفن) که محصول تکنولوژی جدید است یا اصطلاحهای سیاسی چون **پارتیا** (= حزب) و **کامونیزم** که بازشناسی آنها از صورت روسی یا تاجیکی شده متفاوت نیست.

جامعترین تحقیقی که دربارهٔ واژه‌های قرضی روسی در زبان تاجیکی شده، اثر نصرالدین شرف اف است. او محقق مؤسسهٔ زبان و ادبیات آکادمی علوم تاجیکستان است و عنوان تحقیق او، **کلمه‌های روسیو اینتر ناسیونالی در زبان ادبی تاجیک** است. (۳۵) در تحقیق او تاریخ کاربرد و چگونگی کاربرد کنونی واژه‌های روسی در زبان تاجیکی به‌تفصیل بررسی شده است. متأسفانه این تحقیق از روی متن ماشیننویسی شده به‌نحو بسیار بدی تکثیر شده و خواندنش دشوار است. امیدوارم چاپ خوانا و تازه‌ای از این اثر نایاب انتشار یابد. این تحقیق، واژه‌نامه هم ندارد که می‌توانست بسیار سودمند باشد. من هرگز مدعی نیستم که به‌اندازهٔ دکتر شرف اف نسبت به‌موضوع اطلاع دارم، بلکه به‌همان مختصر تدقیقاتی که داشته‌ام، بسنده کرده‌ام.

اینکه هر زبان برای اشیاء یا مفاهیمی که پیش از آن نداشته به‌ناچار از زبانهای دیگر واژه قرض می‌کند، پدیده‌ای جهانی است. سرراست‌ترین منبع گزینش واژه‌های جدید فنی و سیاسی برای تاجیکها زبان روسی؛ برای فارسی زبانها زبان فرانسه؛ و برای افغانها زبان انگلیسی است. با اینکه در فارسی جدید ایرانیها در برابر بسیاری از واژه‌های فرانسوی، واژه‌های تازه‌ای از ریشهٔ فارسی ساخته‌اند، تاجیکها عین روسی آنها را به‌کار می‌برند، مانند:

فارسی	تاجیکی	
دانشگاه	اوینورسی‌تیت	universitiet
دانشکده	فکول‌تیت	faku'ltiet
دانشجو	استودینت	studient
استاد	پرافیِ‌سار	profiessor
فرهنگستان	اکادیمیه	akadiemiia
زبانشناسی	فلالاجیه	filologiia
روزنامه	گزیِ‌تا	gazieta
سرمایه‌داری	کپیتالیزم	kapitalizm
ورزش	سپورت	sport

وبسیاری دیگر. (۳۶)

در این مثالها، از انتخاب واژه‌های «بیگانهٔ» عربی، هر چند هم سابقهٔ استعمال هزارساله داشته باشند، پرهیز کرده و خود را به‌واژه‌های سرهٔ فارسی و واژه‌های مستحدث محدود ساخته‌ام. کسی که هوادار اروپایی کردن یا بین‌المللی کردن زبانها باشد، احتمالاً راه زبان تاجیکی را در بیان مفاهیم، بر زبان فارسی برتری می‌دهد.

یکی از واژه‌های قرضی روسی در زبان تاجیکی، که کمی هم عجیب به‌نظر می‌رسد، واژهٔ وینو vino (= شراب) است.

این واژه اصلاً و عیناً ایتالیایی است و شاید از طریق wino لهستانی به‌زبان روسی راه یافته باشد. (۳۷) در زبان تاجیکی جدید، تداول **وینو** از شراب عربی و **می** ایرانی بیشتر شده است. با اینکه شاعران کهن دربارهٔ **می** بسیار سروده‌اند، اما اسلام شرب مسکرات را حرام کرده است. به‌همین لحاظ، واژهٔ **وینو** نفوذ خارجی روسیه را در ذهن مردم تداعی می‌کند. از سوی دیگر، واژهٔ روسی **ودکا** (که به‌فارسی هم راه یافته) به‌عربی **عرق** نامیده می‌شود. عرق که نوشابهٔ الکلی است، در کشورهای مختلف از مواد مختلف تهیه می‌شود. مثلاً در عراق، عرق را از خرما و در لبنان، از انگور می‌گیرند و در هر دو مورد، عرق با ودکای روسی کاملاً فرق دارد (مشتقات دیگر: **راکی** Raki ترکی و **راکیا** Rakija ی صربو- کرواتی).

شاید اهمیت آن دسته از واژه‌های روسی که به‌زبان تاجیکی راه نیافته، از آن دسته که راه یافته، کمتر نباشد. واژهٔ **تسار** Tsar یکی از این واژه‌هاست. تاجیکها فرمانروای روسیه را همیشه **پادشاه** می‌نامیده‌اند مثلاً می‌گفتند: **پادشاه نیکلای**. و این نشان می‌دهد که دایرهٔ تسلط روسها بر حکومت تحت‌الحمایه بخارا چقدر محدود بوده است. در زبان فارسی این واژه، **تزار** tezār تلفظ می‌شود که ناشی از جدا کردن دو صامتِ پیاپی «ت» و «ز» و افزودن یک مصوت لازم میان دو صامت آغازی است.

نام پول رایج در روسیه: **روبل** rubl و واحد جزء آن: **کاپی‌یی که** kopieika است، که در زبان تاجیکی، **سوم** sŏm و **تین** tin نامیده می‌شود. من نتوانستم ریشهٔ دقیق این دو نام را بیابم. بِمن گفتند که این دو نام، در دورهٔ امارات بخارا، نام پول رایج بوده است.

دست کم دو واژهٔ بین‌المللی مستقیماً از زبان فرانسه، و نه از راه زبان روسی، به‌زبان تاجیکی وارد شده است: **ورگول** vergul (= virgule فرانسوی و zapiataia ی روسی)؛ و **تلویزیون** telvizion (= télévision فرانسوی و شاید از راه زبان فارسی). برابر روسی این واژه **tielevidieniie** است و صفت **tieleviziionnyi** «منسوب به‌تلویزیون»، در زبان روسی به‌کار می‌رود.

برخی از واژه‌های روسی در زبان تاجیکی معنای کم و بیش تازه‌ای یافته‌اند، و این سرنوشت مشترک واژه‌های قرضی در تمام زبانهاست. **کینو** Kino (= سینما) به‌معنای **فیلم** نیز به‌کار می‌رود. مانند: **کینو نغز بود** (= فیلم خوب بود)، به‌عوض جملهٔ درستتر **فیلم نغز بود**. **خِلب** khleb (= «نان» در روسی) به‌صورت صفت وصفی با **نان** (واژهٔ عامی که در تاجیکی و فارسی مشترک است) به‌کار می‌رود، مانند: **نان خلب** noni khleb که برای متمایز کردن نان روسی از نان محلی آسیای مرکزی به‌کار گرفته می‌شود.

شاید زمامداران شوروی را، که در برابر مذهب موضعی منفی دارند، خوش نیاید که یکی از اصطلاحهای خاص مذهب مسیح در تاجیکی جدید دامنهٔ معنایی گسترده‌تری یافته است. مادهٔ سوم قانون اساسی تاجیکستان می‌گوید:

> به‌مقصدِ برای گراژدانها[۳۶] تأمین نمودن آزادی وجدان در جمهوری سوسیالیستی تاجیکستان، کلیسا از دولت و مکتب از کلیسا جدا کرده شده است. آزادی به‌جا آوردن رسم و آئین دینی و آزادی پروپاگاندای ضد دینی برای همهٔ گراژدانها اعتراف کرده مِشَوَدْ. (۳۸)

من به‌تفسیر این مادهٔ قانونی کاری ندارم و فقط به‌اصطلاحشناسی آن خصوصاً، به‌کاربرد واژهٔ **کلیسا** نظر دارم. واژهٔ **کلیسا**، واژهٔ قرضی بسیار قدیمی است که از **ekklēsia** ی یونانی (= **ecclesia** ی لاتینی و **église** فرانسوی) گرفته شده و معنای آن، کلیسای مسیحی است. از زمان قلع و قمع آخرین مسیحیان نسطوری در عهد تیمور تا ورود مقامات و مهاجران روسی در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، هیچ مسیحی دیگری در آسیای مرکزی سکنا نداشته است. اما اقلیتهای مسیحی ارمنی و آشوری در ایران ساکن بوده‌اند و به‌همین دلیل است که هاتف اصفهانی در ترجیع‌بند مشهور خود می‌گوید: «در کلیسا به‌دلبری ترسا گفتم...» (۳۹) با این همه، واژهٔ کلیسا به‌ندرت در میان تاجیکها متداول بوده است. در زبانهای مسیحی ــ مراد زبانهایی است که گویندگان آنها پشت اندر پشت مسیحی بوده‌اند ــ واژهٔ **کلیسا** یا معادلهای آن (مانند **église** فرانسوی؛ **yegeghetsi** church

---

۳۶ ــ grazhdanho (= شهروندان).

ارمنی: edta,؛ ی سریانی: tsierkov روسی؛ وغیره) تنها به‌ساختمان کلیسا دلالت نمی‌کند، بلکه به‌جامعهٔ مسیحی و حتی به‌مذهب مسیح هم اطلاق می‌شود. حال آنکه در زبان فارسی / تاجیکی (و در دیگر زبانهای غیرمسیحی) واژهٔ کلیسا یا مرادفهای آن (کنیسه ی‌عربی؛ Kilise ی‌ترکی) فقط بخشی از معنای کلیسای مسیح را القا می‌کند. **فرهنگ زبان تاجیکی** واژهٔ کلیسا را این طور تعریف می‌کند: **عبادتخانهٔ عیسویان، عبادتخانهٔ اهل نصاری**. (۴۰) برای من روشن است که اصطلاح کلیسا در قانون اساسی تاجیکستان، واژه‌ای قرضی و ترجمهٔ tsierkov روسی است. گمان می‌کنم واژهٔ **دین** معنایی وسیعتر از آنچه که در تداول زبان تاجیکی داراست، داشته باشد. به‌ویژه آنگاه که به‌این نکته توجه کنیم که در متن قانون اساسی، صفت **دینی** به‌معنای **religious** وضد دینی به‌معنای **antireligious** به‌کار رفته است.

پیش از این یادآور شدیم که دستور تاجیکی تا کنون تحت‌تأثیر زبان روسی قرار نگرفته و واژهٔ روسی موافق با ساختمان دستوری تاجیکی به‌کار برده می‌شوند. (۴۱) مثلاً پسوند جمع‌ساز **ها** به‌واژه‌های روسی اضافه می‌شود: **استودینتها** (= دانشجویان). جمع روسی studient,studienty است. یای نسبت /ī-/ اسم را به‌صفت تبدیل می‌کند، مانند **ساویتی** sovietī (صفت روسی آن: sovietskii؛ ومؤنث آن: sovietskaia است). **کامونیستی** kommunistī (صفت روسی آن: kommunisticheskii؛ ومؤنث آن:kommunistiskaia است). کسرهٔ اضافه /i-/ که همیشه به‌واژهٔ پیش از خود، و بدون نیمخط (–)، می‌چسبد،هم میان مضاف و مضاف‌الیه (مانند: اینستیتوتِ فلالاجیه) و هم میان موصوف و صفت قرار می‌گیرد. موصوف همیشه بر صفت مقدم است. حال آنکه این قاعده، روسی نیست. مانند: **پارتیای کامونیستی** (تاجیکی) و **kommunisticheskaia Partiia** (روسی).

صفت ساویتی تاجیکی (مانند **اتفاق ساویتی** = اتحاد شورایی)درخور توجه است. واژهٔ **ساویت** soviet در اصل بمعنای شورا[37] است. در خلال انقلاب، این نام به‌شوراهای منتخب نمایندگان کارگران، دهقانان و سربازان اطلاق گردید. صفت روسی این نام sovietskii (مونث آن: sovietskaia) است. این نام به‌مجموعهٔ واژگان بین‌المللی سیاسی راه یافته و در بسیاری از زبانهای شرقی و غربی بمعنای دولت شورایی[38] است. مانند: **soviet** انگلیسی؛ **sovietique** فرانسوی؛ **sovietico** اسپانیایی؛ **sovyet** ترکی؛ **سوڤیاتی یا سوڤییتی** عربی و جز آن. تنها شمارهٔ اندکی از کسانی که این نام را به‌کار می‌برند، از معنای آن در زبان اصلی آگاهند. در زبان فارسی، اصطلاح **شوروی** به کار می‌رود، که صفتی مشتق از اسم عربی شوری است. صدر الدین عینی دانشمند و بزرگترین نویسندهٔ جدید تاجیکی که از حامیان معتقد حکومت شوروی بوده، صفت **شورائی** را به‌کار برده است. (۴۲) شاید ریشهٔ عربی این واژه، محمل مناسبی برای کاربرد آن به‌جای **ساویتی** بوده است. **لغات تاجیکی – روسی، تالیف رحیمی و آسپینسکایا**[39] از شورائی و شوروی، که منسوخ قلمداد شده‌اند، به **ساویتی** ارجاع داده است. (۴۳) شاید مقایسهٔ این کلمه در زبان تاجیکی با زبانهای دیگری که در دایرهٔ نفوذ شوروی قرار دارند، جالب توجه باشد. در زبان اوکراینی، صفت **radians'kyi** (مونث آن: **radians'ka**) از واژهٔ **rada** (بمعنای شورا) ساخته شده که خود آن، واژهٔ قرضی لهستانی و از **rat** آلمانی مأخوذ است. تا جنگ جهانی دوم، صفت **sowiecki** (مؤنث آن: sowiecka) در زبان لهستانی به‌کار می‌رفت و تقریباً همانند **sovietskii** روسی تلفظ می‌شد. پس از جنگ جهانی دوم، با نزدیک شدن پیوندهای سیاسی و اقتصادی لهستان و اتحاد شوروی، واژهٔ نو **radziecki** (مؤنث آن: radziecka) و شاید به‌قرینهٔ اوکراینی **radians'kyi** ساخته شد و از آن پس، **sowiecki** متروک ماند. انتشارات لهستانی امیگره[40] که با اتحاد شوروی خصومت دیرینه دارد، همچنان **sowiecki** را به‌کار می‌برد. جای شگفتی است که اصطلاح تاجیکی چگونه در مسیری کاملاً خلاف جهت معادلهای اوکراینی و لهستانی خود رفته است.

واژه‌های روسی در تاجیکی از قواعد دستوری تاجیکی پیروی می‌کنند، اما تبعیت این واژه‌ها از ساختمان آوایی و رسم خط تاجیکی امکانپذیر نیست. انتظار دارند که تهجی و تلفظ این گونه واژه‌ها مطابق با اصل روسی آنها باشد. و این خود دشواریهایی بهدنبال دارد، زیرا که خط سیر یلی تاجیکی، با اینکه بر بنیاد خط روسی است، اما آواهایی را که این خط در زبان

27. Council　38. Soviet state　39. Uspienskaia　40. Emigré(= مهاجر)

روسی باز می‌نماید، همیشه در زبان تاجیکی باز نمی‌نماید. مثلاً حرف E در تاجیکی به‌صورت /ē/ بلند (واو مجهول) تلفظ می‌شود، حال آنکه در واژه‌های قرضی روسی، صدای /ie/ را می‌دهد. این نکته خلاف این اصل است که املای تاجیکی باید آوایی باشد، نه تاریخی. (۴۴) مشابه این را می‌توان در واژه‌های قرضی عربی در فارسی دید که عیناً مطابق با اصل نوشته می‌شود، حال آنکه از هیچ ایرانی (یا تاجیکی) توقع ندارند که این واژه‌ها را عربوار تلفظ کنند. در واقع عرب فارسیدان را می‌توان به‌لحاظ قیدی که در تلفظ عربی کلمات عربی در فارسی دارد، از این راه باز شناخت.

در سالهای اخیر، سه زبان شرقی خط خود را به‌لاتینی تبدیل کرده‌اند: زبان ترکی، زبان اندونزیایی (که پیش از این به‌عربی کتابت می‌شده) و زبان مالتی (که صورت مکتوب منظمی نداشته و برخی از گویندگان آن کوشش داشتند که زبان خود را به‌خط عربی یا به الفبای رومی بنویسند.) (۴۵) واژگان هر سه زبان عمیقاً متأثر از زبانهای اروپایی است. ترکی، متأثر از فرانسه؛ اندونزیایی، تحت‌تأثیر هلندی؛ ومالتی، زیر نفوذ ایتالیایی است. با وصف این، هیچ واژهٔ فرانسوی در ترکی، هلندی در اندونزیایی، و ایتالیایی در مالتی، مطابق صورت اصلی واژه تلفظ نمی‌شود و همهٔ این واژه‌ها از ساختمان آوایی و رسم خط زبان میزبان پیروی می‌کنند. مانند **jeologi** ترکی که از **géologie** فرانسه؛ **konfrontasi** اندونزیایی که از **confrontatie** هلندی؛ و **skola** ی‌مالتی که از **scuola** ی‌ایتالیایی است.

در زبان فارسی و تاجیکی، مانند زبان فرانسه، تکیهٔ کلام همیشه بر روی هجای آخر است. در زبان عربی، تکیه بر روی مصوت بلند قرار می‌گیرد، که لزوماً همیشه آخرین هجا نیست. واژه‌های عربی در فارسی و تاجیکی، همیشه ــ و دقیقاً مطابق با واژه‌های ایرانی ــ با تکیه بر هجای آخر تلفظ می‌شوند. مانند: اداره **idāra** (با تکیه بر هجای دوم یعنی هجای ما قبل آخر) که در فارسی: **edāré** و در تاجیکی: **idorá** (تکیه بر هجای آخر) خوانده می‌شود. واژه‌های قرضی روسی باید دقیقاً با تلفظ و لحن اصلی ادا شوند، مانند **avtóbus** (با تکیه بر هجای دوم)، **pártiia** (با تکیه بر هجای نخست). یکی از استادان زبانشناسی تاجیکی در دانشگاه تاجیکستان به من گفت که «اگر کلمات روسی را غلط تلفظ کنیم، روسها به ما می‌خندند.» مطمئناً این حساسیت بی‌مورد است. من تاکنون به هیچ انگلیسی بر نخورده‌ام که از بابت تلفظ نادرست واژه‌های قرضی فرانسوی در زبان انگلیسی، نگرانِ خندهٔ فرانسویان باشد. تنها ممکن است در دورهٔ حکومت نورمنها انگلیسیها چنین نگرانی‌ای می‌داشته‌اند. در نتیجه، واژه‌های قرضی بسیار زشت تلفظ می‌شوند و آهنگ زیبای زبان تاجیکی صدمه می‌بینند. یکی دیگر از دانشمندان تاجیکی به من گفت که در تلفظ واژه‌های روسی، مردم عادی معمولاً تکیه را روی آخرین هجا می‌گذارند، حال آنکه تحصیلکرده‌ها تکیه‌ها را مطابق اصل می‌گذارند. اما شاهد بوده‌ام که همین مردم عادی، گاهی اوقات برای اینکه خود را مؤمن به مارکسیسم نشان دهند، بیش از افراد تحصیلکرده از خود وسواس نشان می‌دهند. یکی از واژه‌های نادر روسی که تهجی و تلفظ آن در تاجیکی تغییر یافته است، **Choynik** (= قوری چای) با تکیه روی هجای آخر است که از **Cháinik** (تکیه روی هجای نخست) روسی گرفته شده است. **Cháinik** از **Chai** (= چای) و پسوند **nik** ــ ساخته شده است. در این واژه، نه تنها همانند واژه‌های ناب تاجیکی تکیه روی آخرین هجا قرار گرفته، بلکه رکن **Chai** به **Choy** (= تاجیکی چای) تغییر صورت یافته است. البته **Chai** روسی و چای فارسی / تاجیکی هر دو از کلمهٔ چینی ماندارینی[41] **Ch'a** گرفته شده است. (۴۶) **Choynik** (= قوری چای) در میان تاجیکیها شیئی آنچنان رایج است که واژهٔ همگون زبان تاجیکی شده است. باید یادآور شوم که هرگاه در زبان تاجیکی، به واژه‌های روسی یای نسبت اضافه شود، مطابق قاعدهٔ هجاهای تاجیکی، تکیه روی آخرین هجا قرار می‌گیرد. مانند پارتیا pártiia (= حزب) که تکیه روی هجای نخست، اما در صفت **پارتیاوی** partiiavī (= حزبی) تکیه روی هجای آخر است.

برای ایرانیان، تلفظ واژه‌هایی که با دو صامت یا بیشتر آغاز می‌شوند، و حضوصاً صامت مرکب /st ــ/ که بسیاری از واژه‌های روسی با آن آغاز می‌شوند، دشوار است. از این رو، واژهٔ روسی **stakan** در فارسی به صورت **استکان** estekān در آمده و نام **ستالین** stalin نخست‌وزیر شوروی، در فارسی به صورت **استالین** Estālīn نوشته و تلفظ می‌شود. تاجیکیها به من اطمینان می‌دادند که در تلفظ صامتهای پیاپی آغازین، در بیشتر لهجه‌های تاجیکی با هیچ مشکلی روبه‌رو نیستند. حتی در

41. Mandarin

گویش زابلی (سیستانی)، که یکی از گویشهای زبان فارسی است، به مورد صامت پیاپی برخورده‌ام و درستی گفتهٔ تاجیکیها را آزموده‌ام. (۴۷) بنابراین، **ستکان** stakan تاجیکی، همان **stakan** روسی است و نام سابق شهر دوشنبه، **ستالین‌آباد** stalinobod (= stalinabad روسی) هیچ‌گاه به صورت **Estalinobod** یا **Istalinobod** نوشته نمی‌شود. (۴۸)

بیشتر نام محلهای تاجیکی، حتی نواحی خیلی کوچک، هم نام روسی و هم نام تاجیکی دارند و اینها هم از حیث تلفظ و هم از جهت املا، با یکدیگر متفاوت‌اند. مانند: **حصار** Hisor تاجیکی و **Gissar** روسی؛ پنجه کنت Pangakent تاجیکی و **Pendzhikent** روسی؛ **اوراتپه** Uroteppa ی تاجیکی و **Ura-Tiub** ی روسی؛ **نارک** Norak تاجیکی و **Nurek** روسی؛ و جز آنها. اتلس جغرافیایی تاجیکستان که توسط آکادمی علوم جمهوری سوسیالیستی تاجیکستان (۴۹) تدوین شده، نام محلهای تاجیکی را تنها به روسی ذکر کرده و با اینکه از جهت اصول نقشه‌کشی زیبا و مجلل چاپ شده، اما به لحاظ نداشتن فهرست اسامی روسی به تاجیکی، استفادهٔ از آن بسیار دشوار گردیده است. در این مورد شاید خوشایند نباشد اگر این اتلس را با نقشه‌های جامعهٔ جغرافیایی ملی آمریکا[۴۲] مقایسه کنیم، که همیشه ضبط محلی اسمها را به دست می‌دهد و نشانه‌های ممیز را ـــ اگر در زبان انگلیسی نباشد ـــ روی اسمها قرار می‌دهد، یا اسمهای محلی را ـــ اگر خط آن زبان خط غیر رومی باشد ـــ به الفبای رومی آوانویسی می‌کند.

نام اصلی فارسی یا عربی سرزمینها و شهرهای اسلامی که در تاجیکی محفوظ مانده، با تلفظ تاجیکی و رسم خط سیریلی سازگار شده است. مانند **اران** Ėron (= ایران)، بغداد Baghdod، **فلسطین** Falastin، **مصر** Misr، **قاهره** Qohira، **هندوستان** Hinduston، **عراق** Iroq و غیره. در تاجیکی به چین، **خطای** Khitoy می‌گویند (= **Kitai** روسی و **Cathay** انگلیسی کهن) که از مغولی (؟) گرفته شده است. قبیلهٔ کتای Kitai شمال چین را در سدهٔ دهم میلادی فتح کردند.(۵۰) با وصف این، تمایل بر این است که نام مناطق کوچک دور افتاده را از صورت قدیمی اسلامی به صورت روسی تبدیل کنند. در بخش نامهای جغرافیایی فرهنگ تاجیکی ـــ روسی رحیمی و آسپینسکایا(۵۱) از ضبط نامهای قدیمی به ضبط جدید روسی آنها ارجاع داده شده است. مثلاً از **الجزایر** به **Alzhir**، از **بلغارستان** به **Bolgariia**، از **گرجستان** به **Gruziia**، از **لهستان** به **pol'sha**، از **مجارستان** به **Viengriia**، از **یونان** به **Gretsiia** ارجاع داده شده است.

این کار، به خلاف آنچه ممکن است از یک فرهنگ تاجیکی ـــ روسی انتظار برود، نه بدان معناست که اسامی از تاجیکی به روسی برگردانده شده‌اند، بلکه از اسامی به صورت ارجح آنها ارجاع داده شده است. نام کشورهای دوری که از طریق زبان فرانسه به زبان فارسی راه یافته‌اند، از راه زبان روسی به تاجیکی وارد شده‌اند. مثلاً به جای این نامها که در فارسی رایج است: نروژ، سوئد، اندونزی و ژاپن، تاجیکیها می‌گویند: **ناریجیه** Noriegiia، **شویتسیه** Shvietsiia، **ایندونیژیه** Indonieziia و **یپانیه** Iaponiia (۵۲).

بیشتر نامهای خانوادگی تاجیکی با افزودن پسوند روسی **اف** ov ـــ (و افا ova- در حالت مونث) ساخته می‌شوند. اف در اصل، بر وجه اضافی (= پسرِ...) دلالت می‌کند و به اسمهای اسلامی عربی یا فارسی هم اضافه می‌شود. مانند: کریم اف، رستم اف. با اینکه در نامهای تاجیکی (عربی یا ایرانی) تکیه روی هجای آخر است، اما تکیهٔ هجا هیچ گاه روی **اف** قرار نمی‌گیرد. مانند: Rustámov و Karímov (که تکیه روی هجاهای ما قبل آخر آنهاست)و Rustámova و Karímova (که تکیه بر هجای سوم ما قبل آخر آنهاست). پاره‌ای از نامها، روسی نشده‌اند، و به جای **اف** روسی، یای نسبت فارسی / عربی بدانها الحاق شده است. مانند: رحیمی، اکرامی؛ یا زاده ی فارسی به دنبال آنهاست، مانند تورسون‌زاده، هادیزاده. دیگر اینکه پاره‌ای از نامهای خانوادگی اصلاً پسوند نمی‌گیرند و این مورد، در ایران بسیار کمیاب، اما در کشورهای عربی رایج است. مانند: رحیم جلیل. گاه هست که پسوند اف عملاً از دنبال نام می‌افتد. شاکر مختار اف، نویسنده‌ای که دربارهٔ روابط ادبی فرانسه ـــ فارسی (یا فرانسه ـــ تاجیکی) می‌نویسد، برخی از مقاله‌های خود را که در این زمینه در روزنامهٔ **معارف و مدنیّت**، از انتشارات وزارت معارف به چاپ رسانیده، به جای مختاراف، «شاکر مختار» امضا کرده است. (۵۳)

42. American National Geographic Society

از مشکل الحاق اف دشوارتر، دو گانگی رسم خط است. تقریباً هر شهروند غیر روسی نام خود را متفاوت با آنچه در روسی ضبط می‌شود به زبان مادری خود می‌نویسد. در جمهوریهای گرجستان، ارمنستان، لیتوانیا، لاتویا و استونیا هم که خط سیریلی به کار نمی‌برند، این دشواری اجتناب‌ناپذیر است. نامهای محلی، بدون ملاحظهٔ تهجی اصلی آنها، کم و بیش به روسی آوانویسی می‌شوند. به ویژه اگر نام دارای نشانه‌های ممیز باشد، به ناچار ماشینهای تحریر و چاپخانه‌های روسی که فاقد این گونه نشانه‌های ممیز هستند، آن را آوانویسی می‌کنند. اما اگر نامی نشانهٔ ممیز نداشته باشد، به گونه‌ای نوشته می‌شود که نزدیک به اسمهای روسی خوانده شود. مثلاً:

	نمونهٔ تاجیکی	نمونهٔ روسی
رحیم جلیل	Rahim jalil	Rahim Dzhalil
محمدجان رحیمی	Muhammad jon Rahimī	Mukhammedzhan Rakhimi
میرزا تورسون‌زاده	Mirzo Tursunzoda	Mirzo Tursun - zade
فضیل‌اف	Fazilov	Fazylov
تاجیف	Togiiev	Tadzhiiev

برای فهرستنویسان کتابخانه‌ها که می‌خواهند شیوهٔ ضبط نام نویسندگان یکسان باشد، این اختلافها دشواریهای فراوانی به وجود می‌آورد. من تردید دارم که مقامات شوروی هم با دشواریهای از این قبیل رو به رو نباشند.

در اروپای قرون وسطی و عصر رنسانس که زبان لاتینی زبان بین‌المللی بود، نامهایی بوده‌اند که هم ضبط لاتینی داشته‌اند و هم ضبط محلی. مانند **Kopernik** (کوپرنیک) لهستانی و **Copernicus** لاتینی؛ **Descartes** (دکارت) فرانسوی و **Cartesius** لاتینی؛ **Colombo** (کولومبو) ایتالیایی و **Columbus** لاتینی. مشابه این اختلاف را در زمان خود می‌بینیم. زبان انگلیسی و زبان گالی، هر دو زبان رسمی کشور انگلستان هستند، اما در جمهوری ایرلند، نامهای ایرلندی آن طور که در زبان گالی نوشته می‌شوند، به انگلیسی نوشته نمی‌شوند. مانند: ÓConaire گالی و ÓConnor انگلیسی؛ ÓCadhain گالی و ÓCain یا ÓKane انگلیسی؛ ÓDomnhaill گالی و ÓDonnell انگلیسی.

۷

نتیجه

از آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که تاجیکی ادبی جدید نسخه بدل سیریلی شدهٔ یک زبان شرقی با واژگان بسیار اروپایی و همانند زبانهای مالتی و ترکی جدید است. می‌توان توصیف استاد آربری[۴۳] از عبری جدید را در تأیید آورد: «زبان عبری در شکل کهنش، زبانی مرده است و در صورت جدیدی که عملاً از آن زبان کهن بازمانده، کشکولی از اصطلاحهای غربی است.» (۵۴) صهیونیستهایی که به غربی بودن خود می‌نازند و از آنچه خود شرقزدگی[۴۴] می‌نامند، با خشم و غیظ روی برمی‌گردانند، شاید از این اظهار نظر شادمان شوند. (۵۵)

آیندهٔ زبان تاجیکی چگونه است؟ آیندهٔ این زبان بیشتر به سیاست شوروی در قبال زبانهای محلی اتحادجماهیر شوروی و آیندهٔ سیاسی تاجیکستان بستگی دارد. به احتمال، خط سیریلی پابرجا خواهد ماند. نسل جدید تاجیکی که تحصیلات خود را پس از ۱۹۴۰ آغاز کرده‌اند، کاربرد این خط را، حتی در خواندن شعرهای کهن، بسیار ساده یافته‌اند. بازگشت از خط آوانگار به خط دشواری چون عربی، نمی‌تواند خوشایند باشد. اما با اینکه خط انگلیسی جدید با خط آوانگار فاصله دارد، چه بسیارند عاشقان انگلیسی شکسپیر که ترجیح می‌دهند آثار او را با همان املای آشفته‌تر اصلی بخوانند. من می‌خواهم تا آنجا پیش روم که ادعا کنم من باب مثال، اگر تاجیکستان از اتحاد جماهیر شوروی جدا شود ــ

43. Arberry　　44. Levantinization

واقعه‌ای که وقوع آن نامحتمل، اما قانوناً ممکن است ــ خط سیریلی همچنان پابرجا خواهد ماند. (۵۶) در مغولستان، با اینکه این کشور تابع شوروی نیست، خط سیریلی جایگزین خط پیشین سریانی ــ ایغوری شده است. خط لاتینی که برای مدت کوتاهی از ۱۹۲۸ تا ۱۹۴۰ در تاجیکستان به کار رفته، ارزش فرهنگی خط عربی را در نزد تاجیکیها نداشته و از نظر آوانگاری عملی هم هیچ مزیّتی را برخط سیریلی نشان نداده است. مع هذا، با اینکه خط سیریلی همچنان کار خط تاجیکی را می‌کند، علاقه به مطالعهٔ آثار مکتوب به خط عربی، هم به لحاظ گرایش به میراثهای ملی و هم به جهت پیوندهای نزدیک فرهنگی با ایران و افغانستان، افزایش خواهد یافت. البته روابط سیاسی شوروی با ایران و افغانستان، که زبانشان با زبان تاجیکی مشترک است، در این امر دخالت بسیار دارد. در حال حاضر این روابط خیلی نزدیک نیست.[۴۵] در میان محققان آکادمی و استادان دانشگاه شهر دوشنبه، که همگی به زبان و ادب تاجیکی / فارسی اشتغال دارند، تنها سه تن را دیدم که به کشور همسایهٔ خود افغانستان سفر کرده بودند و تنها یک تن را یافتم که برای مدتی کوتاه در ایران بوده است؛ آن هم سالها پیش و در زمان جنگ دوم جهانی که بخش شمالی ایران در اشغال شوروی قرار داشت.

مادام که اشیاء مورد استفاده قرار می‌گیرد و مفاهیم دلالت می‌کنند، هزاران واژهٔ قرضی مربوط به آنها در زبان تاجیکی باقی خواهند ماند. ممکن است این‌گونه واژه‌ها، همگون زبان تاجیکی شوند و با قاعده‌های آواشناسی تاجیکی هماهنگ گردند؛ همان‌طور که هزاران کلمهٔ عربی در طول قرون و اعصار همگون زبان تاجیکی شده‌اند. این امکان هم هست که املای واژه‌های روسی، جز نامهای خاص، تغییر کند و با قاعده‌های رسم خط تاجیکی متناسب شود. البته این کار با آمال کنونی مقامهای تعلیم و تربیت شوروی موافقت ندارد. آنها امیدوارند که با رواج کامل حالت دو زبانی تاجیکی و روسی در میان تاجیکها، واژه‌های قرضی روسی در تاجیکی باقی بمانند و حتی مطابق اصل روسی خود تلفظ شوند. اما ممکن است این وضع در آینده تغییر کند. ما شاهد اعمال سلیقهٔ ملی تاجیکها در زمینهٔ فرهنگنویسی خواهیم بود. خواهیم دید که واژه‌های سرهٔ ایرانی، که از فارسی جدید به وام گرفته شده باشند یا جداگانه خود تاجیکیها، برپایهٔ ریشه‌های ایرانی واژه‌سازی کرده باشند، جای واژه‌های قرضی روسی را خواهد گرفت. زبان ترکی، نمونهٔ خوبی است. در دورهٔ حکومت آتاتورک، وطنپرستان ترک مصمم شدند تا زبان خود را از لغات خارجی (مقصود: عربی و فارسی) بپیرایند و به جای آنها، واژه‌های سرهٔ ترکی بگذارند. هرگاه هم واژهٔ ترکی مناسبی نمی‌یافتند، فرانسهٔ آن واژه را به کار می‌بردند. حال چرا واژه‌های فرانسوی از واژه‌های عربی و فارسی کمتر خارجی است، نکته‌ای است که بنده دلیلش را نمی‌دانم. در هرحال نتیجه این شده که واژه‌های قرضی فرانسوی، البته با املایی مبدّل، سیل‌آسا به زبان ترکی هجوم آورده است. اخیراً ترکها، براثر دلزدگی از تمدن غربی ــ چون این تمدن نتوانسته است همهٔ مشکلات آنها را حل کند ــ و میل به قطع رشتهٔ پیوند با استعمار غربی، به جای استفاده از واژه‌های قرضی فرانسوی، واژه‌سازی برپایهٔ ریشه‌های ترکی را آغاز کرده‌اند. از این رو می‌بینیم که **yerbilim** را به جای **jeoloji** [زمین‌شناسی]؛ **toplumbilim** را به جای **sosyologi** [جامعه شناسی]؛ **toplumculuk** را به جای **sosyalizm** [سوسیالیسم]؛ **sömürgecilik** را به جای **emperyalizm** [امپریالیسم] و غیره، وضع کرده‌اند. اگر زبان تاجیکی بتواند بدون دخالت خارجی راه خود را پیش گیرد، می‌تواند راه زبان ترکی را به خوبی سپری کند.

وظیفهٔ برنامه‌ریزان زبانی شوروی در تاجیکستان، همیشه ساده نیست. ی. س. براگینسکی[۴۶] خاورشناس برجستهٔ روسی نقل کرده است وقتی که در سال ۱۹۳۸ ایرانشناس جوانی بوده و دربارهٔ اصلاح زبان تاجیکی تحقیق می‌کرده، پیشنهاد حذف «را» (نشانهٔ مفعول بیواسطه) را نموده است. صدرالدین عینی برای اعتراض به پیشنهاد او از سمرقند، شهری که در آنجا زندگی می‌کرده، راهی استالین آباد شده و خشمگین و به بانگ بلند توضیح خواسته است: «شمایید آن رفیقی که می‌خواهد زبان تاجیکی را نابود کند؟» خوشبختانه شخصیت عینی، که بزرگترین نویسندهٔ زندهٔ تاجیک بود، بدان پایه بوده که

---

۴۵ ــ قطعاً خوانندگان محترم توجه دارند که زمان تألیف این رساله، پیش از وقوع انقلاب اسلامی در ایران و روی کار آمدن رژیم طرفدار شوروی در افغانستان است. ــ م.

46. I.S.Braginskii

پیشنهاد کذا به فراموشی سپرده شود. (۵۷) ذکر این نکته بد نیست که صدرالدین عینی تحصیلات اسلامی کاملاً سنتی داشته و در مدرسهٔ بخارا تحصیل کرده است. او هیچ‌گاه زبان روسی را درست نیاموخت. بعدها در سال ۱۹۴۱ و در سن ۶۳ سالگی به او. رحمت زاده که از دوستانش بود، نوشت: «حیف که من زبان روسی را نمی‌دانم». (۵۸) ستایش او از ادبیات روسی و بخصوص از ماکسیم گورکی، حتماً از راه مطالعهٔ ترجمه‌های فارسی یا از بکی حاصل شده است.

هر نوآوری تازه‌ای که برنامه‌ریزان زبانی شوروی به کار بندند باز هم گوهر اصلی زبان تاجیکی همچنان ایرانی خواهد ماند. بهتر است به سخنان مردی گوش فرا دهیم که در جمع‌بندی سیاستهای زبانی شوروی، شاید بیش از هر کس دیگر بیشترین تأثیر را داشته است. استالین، تنها دیکتاتوری نیست که به مسائل زبانشناسی توجه کرده، بلکه آتاتورک هم هست. اما به رغم آتاتورک که تنها گرفتاری زبان مادری خود را داشت، استالین فرمانروای جمهوریهایی با زبانهای گوناگون نیز بود. مطالب زیر که از اوست، دارای اهمیت است:

> تاریخ نشان می‌دهد که زبانها از ثبات بسیار و توانایی شگرف مقاومت در برابر همگونی اجباری برخوردارند. برخی از تاریخدانان به جای تبیین این پدیده، تنها به ابراز شگفتی بسنده کرده‌اند و هیچ دلیلی برای شگفتیهای خود نیاورده‌اند. ثبات زبانها، مدیون ثبات دستگاههای دستوری و گنجینهٔ واژگان اصلی آنهاست. همگونگران[47] عثمانی، صدها سال برای قلب، تحریف و نابودی زبانهای مردم بالکان تلاش می‌کردند. طی این سالها، واژگان زبانهای بالکان دستخوش دگرگونیهای بسیار شد، اما واژه‌ها و عبارتهای ترکی اندکی به این زبانها راه یافت. با وجود همگراییها[48] و واگراییها[49]، زبانهای بالکان خود را نگاه داشتند و زنده ماندند. چرا؟ برای اینکه دستگاههای دستوری و گنجینهٔ واژگان اصلی این زبانها در اساس محفوظ مانده بود. (۵۹)

استالین برای بیان منظورش، بهترین مثال را انتخاب نکرده است. ترکهای عثمانی نسبت به اینکه اتباع کافر آنها چگونه زبان خود را تکلم می‌کردند و می‌نوشتند، بی‌اعتنا بودند. حتی برای اینکه زبان آلبانیایی را ــ که بیشتر گویندگان آن مانند خودشان مسلمان بودند ــ به خط عربی بنویسند، کوششهای ظاهری و ناموفقی کردند. (۶۰) واژه‌های بیشمار ترکی به زبانهای رومانیایی، بلغاری، صربو ـ کرواتی، مقدونی، آلبانیایی و یونانی جدید راه یافته است. این واژه‌ها را، بی‌آنکه حکمرانان عثمانی برنامه‌ای داشته باشند، گویندگان آن زبانها به وام گرفته‌اند. با وصف این، اگر نظر استالین دربارهٔ زبانهای بالکان که متأثر از زبانهای ترکی بوده‌اند درست نباشد، برای زبانهای کشور شوروی که زیر نفوذ زبان روسی هستند کاملاً صائب است. ممکن است برنامه‌ریزان زبانی شوروی خط روسی را جایگزین خطهای دیگر کنند و واژه‌های روسی یا بین المللی را ــ که البته مراد واژه‌های اروپای غربی است ــ اشاعه دهند، اما ساختمان دستوری و واژگان اصلی تاجیکی و دیگر زبانهای شوروی، آن چنان که هست باقی خواهد ماند.

جا دارد جنبهٔ دیگری از زبان تاجیکی ـ یعنی نقش سیاسی ـ اجتماعی این زبان در تاجیکستان شوروی ــ را مطمح نظر قرار دهیم. جمهوری تاجیکستان در اساس برای این تشکیل شده تا ناحیه‌ای که از آن مردم تاجیک زبان است، به خود آنها سپرده شود و تاجیکی زبان ملی آنها باشد. بعضی از صاحب نظران دربارهٔ اتحاد جماهیر شوروی معتقدند که جمهوری تاجیکی برای مقاصد تبلیغاتی به وجود آمده، تا به ایرانیان وافغانان فارسی زبان نشان داده شود که چگونه زبان و فرهنگ آنان می‌تواند در پناه حکومت سوسیالیستی بشکفد. (۶۱) بی شبهه این ملاحظه هم در تصمیم‌گیریها دخیل بوده است، اما من فکر نمی‌کنم که انگیزهٔ اصلی تنها این ملاحظه بوده باشد. سیّاح ایرانی، نه کمونیست مؤمن بلکه کسی که به رژیم شوروی علاقه‌مند باشد، دربارهٔ تاجیکستان چه نظری خواهد داشت؟ او البته تحت تأثیر پیشرفتهای چشمگیر اقتصادی وثمرات آن در زمینهٔ رفاه عمومی، قرار خواهد گرفت. ممکن است شهر زیبای دوشنبه و معماری جدید اسلامی آن را که بیشتر از معماری

47. Assimilators 48. Convergencies 49. Divergencies

غربی تهران جدید و آنکارا با سنتهای فرهنگی او نزدیک است، ستایش کند.اما اگر مسلمانی مؤمن باشد، نمی‌تواند از محدودیتهایی که برای تبلیغات و فعالیتهایٔ منهبی قایل شده‌اند، خرسند شود. جاشوا کونیتس [50]، نویسندهٔ کمونیست امریکایی که از جملهٔ اندک بیگانگانی است که در سالهای ۱۹۳۰ اجازهٔ بازدید از آسیای مرکزی شوروی را به دست آورده‌اند، دربارهٔ پایتخت تاجیکستان چنین می‌گوید:

> اتفاقاً یکی از امتیازهای استالین آباد ــ که تاجیکهای کمونیست هیچ گاه تذکر آن را فراموش نمی‌کنند ــ این است که این شهر نخستین شهر و تنها پایتخت جهان است که فارغ از هرگونه نهاد منهبی است؛ نه مسجدی، نه کلیسایی و نه کنیسه‌ای. (۶۲)

آنچه دربارهٔ استالین‌آباد چهل سال پیش صادق بود، امروز نیز درباب شهر دوشنبه صادق است. اینکه این وضع درست است یا نه، بستگی به عقیدهٔ شخصی دارد. امّا ظاهراً سیاح ایرانی ما را خوش نمی‌آید که ببیند زبانش را با خط عجیب و غریب سیریلی می‌نویسند. اما اگر به او نشان دهند که این خط باآواهای زبان او سازگارتر و فراگرفتن آن از خط عربی ساده‌تر است، و در ریشه کن کردن بیسوادی در تاجیکستان این خط چگونه مؤثر بوده است، شاید خواهی نخواهی از فکر خود بازگردد. ممکن است چاپهای گوناگون آثار نویسندگان گذشته را که با خط جدید در دسترس نسل جوان تاجیکی قرار گرفته ببیند و یحتمل تحت تأثیر تحقیقات فاضلانهٔ بسیار با ارزشی قرار گیرد که از سوی دانشمندان تاجیکی مراکز تحقیقی و دانشگاهی دربارهٔ زبانشناسی و ادبیات فارسی / تاجیکی انجام گرفته است. برای او که اُپرای ایرانی در کشورش وجود ندارد و تئاترهای ایرانی هنوز هم مراحل بدوی خود را طی می‌کنند، تئاترها و اپراهای تاجیکی می‌تواند تکان دهنده باشد. ممکن است با شواهد بسیار به او نشان دهند که به رغم دعاوی تبلیغاتی ضد شوروی، فرهنگش ــ بجز دین اسلام که ممکن است بخش جدا نشدنی فرهنگ انگاشته شود ــ از سوی مقامات شوروی در معرض تضییقات نیست. اما یک چیز هست که می‌تواند بیش از هر چیز دیگر بر او گران آید. و شاید که این یکی، خود مهمترین عامل باشد. او در شهر دوشنبه، پایتخت زیبای تاجیکستان شوروی سوسیالیستی، به سختی می‌تواند بدون راهنما گردش کند. این نه به آن سبب است که اختلاف دولهجه چندان است که تفهیم و تفهّم را ناممکن می‌سازد، بلکه بدان سبب است که تقریباً نیمی از جمعیت دوشنبه زبان تاجیکی را نمی‌دانند!

دوشنبه از شهرهای چند ملّیتی شوروی است و تاجیکها ۵۲ درصد جمعیت آن را تشکیل می‌دهند. ۴۸ درصد دیگر، آمیزه‌ای از روسها، اوکراینیها، ارمنیها، گرجیها، یهودیها و ملیتهای دیگری است که از زبان روسی به عنوان زبان میانجی [51] استفاده می‌کنند و در خود هیچ نیازی به یادگرفتن زبان بومی احساس نمی‌کنند. پس چرا تقریباً تمام تاجیکها زبان روسی را عالی می‌دانند؟ می‌توان با کمی اطلاع از زبان روسی و بدون کوچکترین اطلاع از زبان تاجیکی شهر دوشنبه را دید، اما بدون اطلاع از این دو زبان، این کار امکانپذیر نیست. شاید نتوانم موقعیت دوشنبه را بامونرئال، بزرگترین شهر کانادا، مقایسه کنم. مونرئال پایتخت اداری بخش کانادایی فرانسه زبان (کبک)[52] نیست. کاناداییهای فرانسه زبان تنها ۶۰ درصد جمعیت مونرئال را تشکیل می‌دهند؛ ۴۰ درصد دیگر، آمیزه‌ای است از مردم کانادایی ــ انگلیسی و مهاجران و فرزندان مهاجرانی که دارای ملیتهای مختلف‌اند، زبان انگلیسی را به عنوان زبان میانجی به کار می‌گیرند و هیچ نیاز و رغبتی هم به آموختن زبان فرانسه احساس نمی‌کنند و نشان نمی‌دهند. و این همان نکته‌ای است که به کبکیهای وطنپرست بسیار برمی‌خورد. خانم دکتر راکووسکا ــ هارمستون در کتاب پرکنایه‌اش می‌گوید:

> در ۱۹۵۶ مطبوعات گزارش کردند که در تاجیکستان تمام علایم و آگهیها فقط به روسی نوشته شود. درست‌مانند اعلانها و اطلاعیه‌هایی که در ادارهٔ پست استالین‌آباد هست. (۶۳)

دقیقاً پس از بیست سال که از استالین آباد سابق و دوشنبهٔ لاحق بازدید کردم، و در همان ادارهٔ پست، اعلانها و اطلاعیه‌ها را تنها بهروسی دیدم، دچار وحشت شدم. در واقع به دشواری می‌توان درآن ادارهٔ پست، کارمند تاجیک زبانی را

50. Joshua Kunitz 51. Lingua franca 52. Quèbec

یافت! کارکنان شعبه‌های سازمانهای سراسری دولتی، مانند پست، هواپیمایی بانکهای دولتی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، هتلهای مسافران داخلی فقط زبان روسی می‌دانند؛ مگر برحسب اتفاق تاجیک روسی‌دانی در جایی پیدا شود. در سازمانهای ملی، مانند آکادمی علوم تاجیکستان، کتابخانهٔ عمومی فردوسی، دانشگاه دولتی لنین در تاجیکستان و موزهٔ ملّی، بسیاری از مشاغل کارمندی را روسهایی که فقط روسی می‌دانند، اشغال کرده‌اند؛ حتی مشاغلی که بنا به طبیعتشان با مردم سروکار دارند. همان طور که والتر کالرتس[53] می‌گوید:

> آنچه حکومت شوروی در سرزمین تاجیکها ساخته و پرداخته، نه یک شهر آسیایی و نه یک شهر کاملاً روسی، بلکه یک شهر بین‌المللی است. آیا هندوستان از این کار پند نمی‌گیرد؟ استالین‌آباد، شهری که بیشتر مقاماتش روسی و انواع و اقسام متخصصان و کارشناسانش روسی، اوکراینی، یهودی و کارمندان حزبی‌اش روسی هستند، نمونهٔ کامل یک منطقهٔ آسیایی فقیر و زیر سلطهٔ رژیم شوروی است. (۶۴)

نادیده گرفتن این انتقاد گزنده، به‌بهانهٔ اینکه تبلیغات واهی و ضد شوروی است، کار ساده‌ای است. عنوان کتاب کالرتس: **روسیه و مستعمراتش**، عناد آشکار محتوای کتاب را با رژیم شوروی باز می‌رساند. اما گاه هست که انتقادی خصمانه، بخشی از حقیقت را برملا می‌کند و ارزش شنیدن هم دارد. نام پایتخت تاجیکستان که در زمان تألیف کتاب آقای کالرتس به استالین‌آباد تغییر یافته بود، به نام اصلیش (دوشنبه) باز گشت داده شده است و جای کارمندان حزبی روسی را ــ البته من شخصاً بررسی نکرده‌ام ــ کارمندان بومی تاجیکی گرفته‌اند، اما تمثالها همانها که بوده‌اند، هستند. دوشنبه هم شهری چند ملیتی و روسی هم زبان کار اوست.

آیا این وضع تا چه حد با سیاست ملی شوروی سازگار است؟ دولت ازبکستان شوروی در سال ۱۹۷۰ جزوه‌ای انتشار داده و در آن مدعی شده است که:

> حتی جنجالی‌ترین تحریف کنندگان تاریخ مردم آسیای مرکزی شوروی ناگزیر به اعتراف شده‌اند که در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، برابری زبانها برقرار است و در این کشور، زبان دولتی اجباری وجود ندارد. آنها به ناچار پذیرفته‌اند که در جمهوریهای مستقل، از جمله در ازبکستان، تمام اتباع از حق استفاده از زبان مادری خود در زمینه‌های آموزشی، حقوقی، تجاری و غیره برخوردارند. (۶۵)

این ادعا ممکن است درباب ازبکستان صحت داشته باشد. من زبان ازبکی نمی‌دانم و در کشور شوروی هم ناگزیر بودم که هم باروسها و هم با ازبکها به روسی حرف بزنم. حتی این ادعا ممکن است دربارهٔ سایر جمهوریهای شوروی هم درست باشد. اما مسافرانی که از گرجستان، ارمنستان و استونیا بازدید کرده‌اند، خیلی تحت تاثیر ابراز شخصیت گرجیها، ارمنیها و استونیاییها ــ البته نه در برابر سیاست، بلکه در مقابل تاثیرهای فرهنگی و زبانی روسها ــ قرار گرفته‌اند. اما من اطمینان ندارم که درباب تاجیکستان هم ــ البته نه به‌طور کلی ــ بتوان چنین ادعایی کرد.

به ظاهر بیشتر تاجیکها وضعیت خود را عادی تلقی کرده‌اند: «همهٔ ما، روسها را می‌شناسیم بنابراین، هیچ مسئله‌ای نیست.» از اینها گذشته، در بسیاری از کشورها زبانهای مردم اقلیت یا کاملاً محدود و یا حتی ممنوع شده‌اند. آیا این وضع می‌تواند دوامی داشته باشد؟ خانم دکتر راکوسکا ــ هارمستون در کتابش یادآور این نکته شده است که وقتی آموزش زبان روسی را در مدارس تاجیکی اجباری کرده‌اند، چرا تدریس زبان تاجیکی را در مدارس روسی تاجیکستان اجباری نمی‌کنند؟ (۶۶) اما این وضع تغییر کرده است. حالا از سال سوم به‌بعد، زبان تاجیکی را در مدارس روسی تاجیکستان آموزش می‌دهند. جزوه‌ای که از سوی وزارت معارف تاجیکستان دربارهٔ برنامه‌ها انتشار یافته، فلسفه‌ای را که در پس برنامه نهفته است باز می‌گوید:

---

53. Walter Kolartz

> زبان تاجیکی به عنوان یکی از مواد درسی، در مدارس روسی جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان از سال سوم به بعد، آموزش داده می‌شود. برای کسانی که در این مدارس تحصیل می‌کنند، آموختن زبان تاجیکی لازم است.زیرا که این زبان از آن جمهوری مردمی است که آنها در پناه آن زندگی می‌کنند و در آینده هم می‌خواهند برای آن کار کنند. آموختن این زبان به گسترش دامنهٔ دید دانش‌آموز کمک می‌کند، زیرا آنها با یکی از گسترش یافته‌ترین زبانهای شرق آشنا می‌شوند؛ زبانی که غنی‌ترین ادبیات را آفریده است. (۶۷)

یادآوری این نکته که تاجیکی «یکی از گسترش یافته‌ترین زبانهای شرق» است، جالب توجه است. درست است که این زبان گسترش یافته است، اما دامنهٔ گستردهٔ آن بیشتر در خارج از اتحاد جماهیر شوروی است، که خط متفاوتی را هم به کار می‌برند.

در برنامه به تعلیم خط عربی که خیلی دیر و از سال هشتم آغاز می‌شود اشاره‌ای نشده است. آیا نویسندگان بی‌نام وزارت معارف به فکر این بوده‌اند که ممکن است بعضی از دانشجویان روسی به زبان و ادبیات تاجیکی علاقه پیدا کنند و شاید بخواهند خاورشناس شوند و خط عربی را بیاموزند؟ من که شک دارم. به احتمال قوی، آنها تنها به عظمت زبان خود می‌بالند. برنامهٔ آنها، فقط دو ساعت زبان تاجیکی در هفته را پیش بینی کرده است. (۶۸) من تردید دارم این مقدار کافی باشد. آیا تمام برنامه جدّی است، یا با ناسونالیسم تاجیکی مختصر تعارفی شده است؟ نمی‌دانم. فقط می‌خواهم بگویم، مادام که زبان تاجیکی، عملاً و قانوناً زبان کار شهر دوشنبه نشده است، نمی‌توانیم مدّعای دولت شوروی و هواداران خارجی او را دایر به اینکه مشکل زبانهای ملّی در اتحاد جماهیر شوروی کاملاً و به نحو رضایت بخش حل شده است، یا دست کم در تاجیکستان حل شده است، بپذیریم.

۸
حواشی و کتابشناسی

(۱) Austin, Paul M. «The Development of modern literary Uzbek: some historical analogies» in **Canadian Slavonic papers** , vol. XVIII: no. 2/3; 975. PP. 510-523.

(۱ الف) استادِ آوستین، که این نوشته را برای‌شان خواندم، یادآوری کردند که منظور را درست درنیافته‌ام. کوشش ایشان براین بوده است تا نقطه نظرهای روسها را، که لزوماً باعقاید خود ایشان یکی نیست، به درستی تشریح کنند. در واقع، استاد به من گفتند که فنلاندیها را به سبب کوششی که در پیراسته نگاه داشتن واژگان زبان خود به کار می‌برند، عمیقاً می‌ستانید.

(۲) **دلیل الراغبین فی لغة الآرامیین**، تالیف القس یعقوب اوحین منّا الکلدانی الموصل، دیر الآباء الدومنیکیین، ۱۹۰۰، ص ۲۸۱.

(۳) Abrahamian, R. **Pahlaveren - parsreren - hayeren - rhouseren - angleren barharan.** Erevan: Mitk', 1965. P. 245.

(۴) نگاه کنید به مقالهٔ «Tādjīk» و «Tādjīkī» به قلم W.Barthold در:
Encyclopaedia of islam, vol. IV. Leiden, 1934. PP. 598-09

(۵) اختلاف میان دو صامت ق و غ در تاجیکی بارز است، حال آنکه این اختلاف در فارسی شیرازی و خوزستانی نیست.

(۶) گلشن ادب: **نمونه‌های نظم فارسی و تاجیک** [به خط سیریلی] ج۲. دوشنبه، آکادمیای فنهای جمهوری سوسیالیستی تاجیکستان. مؤسسهٔ شرقشناسی [۱۹۷۵]. ص ۷۵.

به خلاف نظر برخی از روس‌شناسان، این اثر یکی از نمونه‌های اشعار مذهبی است که در اتحاد جماهیر شوروی اجازهٔ انتشار یافته است. یادآوری این نکته بدنیست که واژهٔ خدادر تاجیکی باخ خفیف تلفظ می‌شود؛ مانند **bog** روسی. قاعدهٔ

بزرگنویسی حروف آغازی در تاجیکی، تابع قاعدهٔ روسی است. فکر نمی‌کنم تاجیکهای مذهبی از این حرف من ناراحت شوند؛ ایضاً روسهای مذهبی. زیرا در خط عربی، حرف بزرگ آغازی نیست.

(۷) در Rypka, jan, ed. **History of Iranian Literature.** Dordrecht, Holland; D. Reidel [1968] PP. 485-605.*

(۸) نگاه کنید به:

Aini, sadriddin. **Pages from my own story: memoirs** [translated by George H. Hanna] Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1958. PP. 101-112.

این کتاب ترجمه‌ای از شرح مختصر احوال عینی است، که با عنوان **مختصر ترجمهٔ حال خودم** در ۱۹۴۰ منتشر شده است. اثر ارزشمندتر عینی، شرح احوال چهار جلدی مفصلی است که با نام **یادداشتها** در سالهای ۵۹-۱۹۵۸ در استالین‌آباد انتشار یافته است. بخشهایی از کتاب اخیر به انگلیسی و فرانسه هم منتشر شده است. نگاه کنید به:

Rypka, op.cit., p. 603, n. 34-35.

(۹) ترجمهٔ انگلیسی توسطِ

Joshua Kunitz in his **Dawn over Samarkand.** London: Lawrence and wishart / New york: International Publishers [1936] p. 334.

متأسفانه در مونرئال اصل فارسی (یاتاجیکی) آن در دسترسم نبود. افسوس می‌خورم که چرا در شهر دوشنبه نسخه‌ای تهیه نکردم.

(۱۰) اگر گفتهٔ صدرالدین عینی را (Aini. **Pages from my own story.** p. 91) گواه بگیریم، اکثریت ساکنان بخارا را تا سال ۱۹۱۷ تاجیکها تشکیل می‌دادند و اینها زبان ازبکی را که زبان فرمانروایانشان بود، نمی‌دانستند. البته چون عینی تاجیک است، ممکن است در نقل رقم نسبتها بهراه مبالغه رفته باشد. کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی در مسکو، نصرت‌الله مقسوم: رئیس‌جمهور، و عبدالرحیم حاجبایف: نخست‌وزیر تاجیکستان را به‌سبب تمایلات ملّی جدایی‌خواهی، در سر داشتن سودای تشکیل «تاجیکستان بزرگ»، جدایی شهرهای سمرقند و بخارا از ازبکستان و الحاق آنها به‌تاجیکستان، در سال ۱۹۵۳ از کار برکنار کردند.

(۱۱) Rakowska-Harmstone, Teresa. **Russia and nationalism in Central Asia: The case of Tadzhikistan.** Baltimore: Johns Hopkins Press [1970]

به‌لحاظ نظریات غیر مثبتی که این کتاب دربارهٔ حکومت شوروی ابراز داشته و این حکومت را در برابر هرگونه زمزمهٔ خودمختاری در تاجیکستان و دیگر جمهوریهای تابع متهم به‌اعمال زور کرده، از سوی مقامات شوروی کاملاً بی‌اعتبار تلقی شده است. بحث درباب این مطلب، خارج از موضوع رسالهٔ حاضر است. از نظر خاورشناسان، بزرگترین اشکال کتاب در ناآشنایی کامل نویسنده به‌زبان تاجیکی است. از این گذشته، جز رابطهٔ تاجیکی با منابع زبان روسی، زمینه‌های فرهنگ شرقی تاجیکی مورد غفلت نویسنده قرار گرفته و این غفلت به‌ویژه در فصلهای مربوط به «زبانشناسی» (صفحات 250-241) و «ادبیات» (صفحات 259-250) نمایان است. نه تنها نامهای جدید تاجیکی، بلکه نامهای قدیمی فارسی، مطابق ضبط روسی آوانویسی شده است. مثلاً این لغزشها دیده می‌شود: Khafiz [حافظ] (253) و Dzhami [جامی] (253). مطمئناً کسی که دربارهٔ تاجیکستان کتاب می‌نویسد، باید با اشخاصی که به‌زبان تاجیکی و چگونگی تلفظ اسامی در تاجیکی آگاهی دارند، مشورت کند. با وصف این، با بررسی دامنه‌داری که نویسنده در منابع دستیاب روسی کرده، شاید بهترین تحقیق راجع به‌تاریخ سیاسی معاصر تاجیکستان در زبان انگلیسی را ــ چه ما با نتیجه‌گیریهای کتاب موافق باشیم و چه نباشیم ــ ارائه داده باشد.

(۱۲) در زبان تاجیکی جدید، تمایز میان /i/ کوتاه و بلند و /u/ کوتاه و بلند از میان رفته است. اما از سوی دیگر /ē/

* جلد اوّل این کتاب به فارسی ترجمه شده است: فون یان ریپکا. **تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه.** ترجمهٔ عیسی شهابی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴. ــ م.

بلند (یای مجهول) و واو مجهول که به‌صورت /ŏ/ کوتاه تلفظ می‌شود، حفظ شده است.

(۱۳) Rakowska-Harmstone, **op. cit.**, p. 243.

(۱۴) Article by his former student, Dr Dawid Lazar. **Alf laila wa'laila** (in polish) in **Wiadomości** (London), June 2, 1974.

(۱۵) نگاه کنید به‌مقالهٔ "Bektāshiyya" در:

R. Tschudi in **The Encyclopedia of Islam**. New ed. Vol. I. Leiden, 1960, pp. 1161-63.

به‌استناد این مقاله، در سال ۱۹۵۲، ۳۰/۰۰۰ بکتاشی در ترکیه بوده‌اند. ظاهراً «دموکراسی» و «غیرمذهبی شدن حکومت» secularism ترکی، آزادی فرقهٔ بکتاشی و دیگر جنبشهای مذهبی را ــ چه مطابق قانون ممنوع بوده یا نبوده‌اند ــ به‌ارمغان نیاورده است.

(۱۶) برای آشنایی با کتابشناسی مختصر آثار نویسندگان تاجیکی که با خط عربی انتشار یافته‌اند، نگاه کنید به:
Rypka, **op. cit.**, pp. 830-831.

تازه‌ترین اثری که می‌توان بر این کتابشناسی افزود، مجموعهٔ اشعار لایق، شاعرْ محبوب جوان است: لایق، **تشنه دل**، دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۷۴، ۱۰۱ ص.

در یادداشتی که به‌زبان روسی در پایان دفتر آمده، دربارهٔ زبان آن می‌گوید: «به‌زبان تاجیکی و به‌خط عربی». باید بگویم که زبان کتاب، فارسی سره است.

شعرهای لایق معمولاً به‌خط سیریلی و در مجلهٔ ادبی **صدای شرق** چاپ می‌شود. این شعرها به‌سبب لحن شخصی و غنایی و پرهیز از هرگونه مدح و ثنای رژیم شوروی، مشکل می‌توانست در زمان استالین منتشر شود.

(۱۷) نشریهٔ ادواری **Sowjetische Heimland** به‌زبان یدیش و به‌خط عبری منتشر می‌شود و کاملاً علن و آشکار در دکه‌های روزنامه‌فروشی شهر دوشنبه یافت می‌گردد.

(۱۸) برای آشنایی با جدول‌های آوانویسی زبانهای ترکی و ایرانی در اتحاد جماهیر شوروی، نگاه کنید به:
Allworth, Edward. **Nationalities of the Soviet East: Publications and writting systems: a bibliographical directory and transliteration tables for Iranian-and Turkic-language publications, 1818-1945, located in U. S. Libraries**. New york: Columbia Univ. Pr., 1971. (The Modern Middle East Ser., no. 3).

جدول آوانویسی تاجیکی سیریلی: ص ۳۶۴. در این جدول، همانند بیشتر نظامهای آوانویسی، نشان دادن تلفظ واقعی حروف، وجههٔ نظر قرار نگرفته است؛ بخصوص حرف /ȳ/ که به‌صورت /ū/ آوانویسی شده، گمراه کننده است. صدای این حرف، مطابق با واو مجهول خراسانی یا فارسی افغانی است، که صدای آن در تاجیکی /o/ است و من در این رساله با نشانهٔ /ŏ/ آوانویسی کرده‌ام.

(۱۹) کریموف، هلال. **زبان فارسی برای صنفهای پنجم و ششم مکتبهای تاجیکی**. قسم ۱، نشر ۳. دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۷۱، ص ۳ (مقدمه). این کتاب برای استفادهٔ شاگردان سال پنجم به‌بالا و زبان‌آموز مقدماتی فارسی است. زبان فارسی به‌عنوان زبان خارجی (مانند درسهای اختیاری زبان انگلیسی، فرانسه، آلمانی یا عربی) تدریس می‌شود. زبان روسی، از موضوعهای درسی اجباری است و از سال دوم تدریس می‌شود. با اینکه این کتاب برای محصلان تاجیکی که زبان فارسی جدید را فرا می‌گیرند نوشته شده است، اما برای ایرانشناسانی که بخواهند دربارهٔ اختلافهای میان فارسی جدید و تاجیکی مطالعه کنند منبعی بسیار سودمند است. مقالهٔ صدرالدین عینی با عنوان «در اطراف زبان فارسی و تاجیکی» که در گلچین اشعار او با نام **اخگر انقلاب** (دوشنبه، عرفان، ۱۹۷۴، صفحات ۹۸ تا ۱۰۴) انتشار یافته، از این کتاب که برای محصلان نوشته شده، دشوارتر است. اما مقالهٔ عینی بویژه از آن جهت جالب توجه است که در سال ۱۹۲۸ و به‌خط عربی چاپ شده است. این اثر درست پیش از ممنوعیت خط عربی، که نخستین مانع مصنوعی را بین فارسی و تاجیکی ایجاد کرد، منتشر شده است. مقالهٔ عینی، نخستین‌بار در مجلهٔ **رهبر دانش** (1928, no. 415, pp. 22-24) چاپ شده بود.

(۲۰) برای آگاهی از خصوصیات فرانسهٔ کانادایی، نگاه کنید به:

Orkin, Mark M. **Speaking Canadian French: an informal account of the French language in Canada.** Rev. ed. Toronto: General Publishing Co. Ltd. [1971].

(۲۱) در اتحاد جماهیر شوروی، آکادمیها و دانشگاهها سازمانهایی کاملاً جدا از هم‌اند. آکادمیها مخصوص تحقیق و دانشگاهها برای آموزش‌اند ــ هر چند که استادان دانشگاه موظفند در مواقع فراغت از وظایف آموزشی، در کشور شوروی یا جای دیگر، به‌کارهای پژوهشی هم بپردازند.

(۲۲) نگاه کنید به: Orkin, **op. cit.** pp. 6-7, 61-64.

با اینکه مربیان فرانسه زبان کانادایی، زبان ژوال را کاملاً طرد کرده‌اند، اما برخی از نویسندگان پیشرو (= آوانگارد)، به‌ویژه آن دسته از نویسندگانی که دارای تمایلات دست‌چپی هستند، کوشش دارند این زبان را که «زبان خلق کبک» می‌نامند، به‌زبانی ادبی توسعه دهند. در تئاترهای شهر مونرئال، نمایشنامه‌هایی به‌زبان ژوال به‌روی صحنه می‌آید. من خود نمایشنامهٔ **خانهٔ برنارد آلبا**، نوشتهٔ گارسیالورکا را که به‌این زبان ترجمه شده است، دیده‌ام. فکر می‌کنم برنامه‌ریزان زبانی شوروی با همهٔ اختلاف زبانهایی که باهم دارند، این گفته را تأیید کنند.

(۲۳) Rastorgueva, V.S. **A Short sketch of Tajik grammar**; translated and edited by Herbert H. Paper. Bloomington: Indiana University, 1963. XII, 110 p.

اصل روسی کتاب به‌صورت ضمیمهٔ فرهنگ تاجیکی ــ روسی زیر، انتشار یافته بود:

Tadzhiksko - russkii slovar' / Lughati tojiki - rusi, by M. V. Rahimi and L. V. Uspienskaia; ed. by Ie. E. Biertiel's. Moscow: Gos. izd-vo inostrannykh i natsional'nykh Slovarei, 1954. pp. 531-570.

(۲۴) Karimov, op. cit., p. 5.

(۲۵) نگاه کنید به‌شمارهٔ (۱۸).

(۲۶) **Budagov, Lazar'.** لغت ترکی **Sravnitiel L'nyi Slovar' turetsko - tatarskikh nariechii**. t. 1. Sanktpietierburg: Tipografiia Impieratorskoi Akadiemii nauk, 1869. p. 434.

(۲۷) Steingass, F. **A Comprehensive Persian - English dictionary**. London [1892] p. 360.

حییم، سلیمان. **فرهنگ جدید فارسی ــ انگلیسی**. ج ۱، تهران، ۱۳۴۲، ص ۵۴۱.

معین، محمد. **فرهنگ فارسی**. ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۲، ص ۱۲۲۵.

(۲۸) پژوهندگانی که به‌ویژگیهای خاص دستور تاجیکی علاقه‌مند هستند، می‌توانند به‌این مآخذ رجوع کنند:

دکتر شرف‌الدین رستموف: **جمله‌های مرکب با پیروی سبب در زبان ادبی هزارهٔ تاجیک**. دوشنبه، ۱۹۶۸.

کلمه‌سازی اسم در زبان ادبی هزارهٔ تاجیک. دوشنبه، ۱۹۷۲.

تصنیفات حصه‌های نطق و موقع اسم. دوشنبه، ۱۹۷۲.

D. T. Tadzhiev [Tojiyev] **Sposoby sviazi opredieleniia S Opredieliaiemym V Sovremiennom tadzhikskom litieraturnom iazykie.** Stalinabad, 1955,

Parvona Dzhamshedov [Jamshedov]. **Sopostavitiel'nyi analiz angliiskikh glagol'nykh form razriada «Continous» i tadzhikskogo muayyan**. Dushanbe, 1973.

Tadzhiksko - angliiskiie sootvietstviia (razriady glagola). Dushanbe, 1974.

(۲۹) Austin, **op. cit.,** p. 514.

(۳۰) Rakowska - Harmstone **op. cit.,** p. 243

(۳۱) ظاهراً در باب دستور ازبکی هم صحت ندارد. نگاه کنید به:

Austin, **op. cit.,** pp. 518-9.

(۳۲) بهشماره (۱۸) رجوع کنید.

(۳۳) بهبخش «آواشناسی» در فصل پیش نگاه کنید. برای جدول آوانویسی خط سیریلی تاجیکی، نگاه کنید به:
Allworth, **op. cit.**, p. 364.

(۳۴) فی‌المثل نگاه کنید به:

Storey, C. A. **Persian literature: a bio-bibliographical survey**; translated into russian and revised, with additions and corrections, by Yu. E. Bregel. Moscow: Central Department of Oriental Literature, 1972. 3Vols.

(۳۵) شرف اف، نصرالدین. **کلمه‌های روسیو انترناسیونالی در زبان ادبی تاجیک**. دوشنبه، نشریات دانش، ۱۹۷۲، ۱۶۸ ص.

(۳۶) برای واژه‌نامه فارسی ـ تاجیکی، نگاه کنید به:

Karimov, **op. cit.**, pp. 160-256.

(۳۷) بسیاری از واژه‌های اروپای از راه زبان لهستانی به‌زبان روسی راه یافته‌اند. نگاه کنید به:
Austin, **op. cit.**, pp. 516-7.

(۳۸) **قانون اساسی جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان**. از طرف سیزدی S'yezdi VI فوق‌العادهٔ ساویت‌های RSS تاجیکستان، اول مارتی [مارس] سال ۱۹۳۷ تصدیق کرده شده است. با تغییرات و علاوه‌های که در سیه‌سیای Siessiiai هفتم ساویت عالی RSS تاجیکستان، دعوت هشتم قبول شده‌اند. دوشنبه نشریات عرفان، ۱۹۷۵. مادهٔ III. صفحه‌های ۲۷-۲۶.

(۳۹)Browne, Edward G. **Literary History of Persia**, Vol. IV. Cambridge: University Press, 1953. P.287.*

به‌احتمال نزدیک به‌یقین، هاتف کلیساهای ارمنی اصفهان را مدنظر داشته است.

(۴۰) **فرهنگ زبان تاجیکی (از عصر دهم تا ابتدای عصر بیستم)**؛ در زری [سری = مجموعه] تحریری م. ش. شاکراف (و دیگران) مسکو: نشریات Sovietskaia Entsiklopiediia، ۱۹۶۹، ج۱، ص ۵۳۰.

این اثر دو جلدی عظیم که توسط موسسه زبان و ادبیات آکادمی علوم تاجیکستان تالیف شده، نه‌تنها برای دانشجویان تاجیکی، بلکه برای ایرانیان اهل فضل هم حائز ارزشهای فراوان است. هر واژه هم به‌خط سیریلی و هم به‌خط عربی نوشته شده و بدنبال آن، معنای واژه شرح داده شده است و یک نمونه ــ گاهی هم بیشتر از یک نمونه ــ از کاربرد قدیمی واژه ــ معمولاً از اشعار پیشینیان ــ هم ذکر شده است. این فرهنگ اصل واژه‌های غیر ایرانی، مانند عربی، ترکی (و در این مورد بخصوص: یونانی) را هم بدست می‌دهد. برای استفاده از این کتاب، دانستن زبان روسی لازم نیست، اما آشنایی با خط سیریلی ضروری است.

(۴۱) در باب واژه‌های روسی در زبان ازبکی هم عیناً صادق است. نگاه کنید به:

Austin, **OP.Cit.**, PP. 518-Q

(۴۲) عینی، صدرالدین. مقالهٔ «حکومت شورائی بهما چه داد» در **اخگر انقلاب** (آثار برگزیده) [ترتیب دهندهٔ مجموعه با دیباچه و توضیحات کامل عینی] دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۷۴، صفحات ۴۲-۳۷. این مقاله در اصل به‌خط عربی و در هفته نامهٔ سمرقندی **شعلهٔ انقلاب**، ش ۲۴، ۱۵ دسامبر ۱۹۱۹، ص ۴-۱ و با امضای س. م.، به‌چاپ رسیده است.

(۴۳) Rahimi, M.V. and Uspienskaia, L.V. **Tadzhiksko - russkii Slovar'/ Lughati tojiki - rusi**; ed. by Ie. E. Biertiel's. Moskva: Gos. izd-vo inostrannykh i natsional'nykh Slovarei, 1954. P. 463.

(۴۴) تنها در یک مورد املای واژه‌های روسی در تاجیکی تغییر یافته است: واژه‌هایی که به «نشانهٔ نرم» (miagkii znak) ختم می‌شوند، در حالت اضافه که قرار می‌گیرند، این نرمی را از دست می‌دهند. مانند **lagier'** (= اردوگاه) که در حالت

* این کتاب به‌فارسی ترجمه شده و به‌اندازه کافی مشهور هم هست. ــ م.

اضافه به‌صورت **lagieri mo** (= اردوگاه ما) تلفظ می‌شود، نه **Lagier'i mo**. شاید به‌همین دلیل باشد که فرهنگ مخصوص نامهای روسی که به‌واجهای نرم ختم می‌شوند، انتشار یافته است: ۱. خلیل اف؛ وی. نیکلایف. **لغت روسی — تاجیکی اسمای با «و» [miagkii znak] تمام شونده.** دوشنبه: نشریات عرفان، ۱۹۶۷، ۱۲۲ ص.

(۴۵) نگاه کنید به مقالهٔ Malta در:

E. Rossi, **The Encyclopaedia of Islam,** V.III. Leiden: Brill, 1936, PP. 213–4.

(۴۶) **tea** انگلیسی، **thé** فرانسه و غیره از **t'e** در لهجهٔ آموی Amoy چینی گرفته شده است. نگاه کنید به «tea» در:

The Shorter Oxford English dictionary. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press [1956] Vol.II, P. 2138.

(۴۷) نگاه کنید به مقالهٔ «Sistani-Persian Folklore» در:

Indo-Iranian Journal (The Hague), Vol. V., 1962) no.4. P. 279.

(۴۸) «دوشنبه» نام روستای بزرگی بوده که در محل کنونی شهر جدید دوشنبه قرار داشته است. این نام از «دوشنبه بازار»، بازاری که روزهای دوشنبه برپا می‌شده، آمده است. بد نیست این نکته را هم بیفزاییم که واژهٔ شنبه و روزهای دیگر هفته که با شنبه ساخته می‌شوند، مانند فارسی آنها با مصوت /e-/ تلفظ می‌شوند، نه با مصوت /a-/ که معمولاً با صدای پایانی /e-/ در زبان فارسی مطابقت دارد. شهر جدید دوشنبه را در سال ۱۹۲۶ به افتخار نام یوسیف استالین، **استالین آباد** (Stalinabad = Stalinobod روسی) نامگذاری کردند.

نگاه کنید به:

Kunitz, Joshua. **Dawn over Samerkand: the rebirth of Central Asia**. London: Lawrence and Wishart/ Newyork: International (Publishers [1936] PP. 240 ff.)

در سال ۱۹۶۱، در زمان نخست‌وزیری نیکتا خروشچف، که محور سیاست برمحو کیش شخصیت پرستی استالین چرخید، نام شهر به «دوشنبه»، که نام اصلی شهر بود، تغییر داده شد.

(۴۹) **Atlas Tadzhikskoi Sovietskoi Sotsialisticheskoi Respubliki.** Dushambe: Akademiia nauk Tadzhikskol SSR, Soviet Po izucheniiu Proizvoditiel'nykh Sil/Moskva: Glavnoie Upravleniie giediezii i kartografii Pri Sovietie Ministrov SSR,1968. 198 P. of Col. maps.

(۵۰) نگاه کنید به مقالهٔ «Kara khitay» در:

Bosworth, C. E. in **The Encyclopaedia of Islam**. New ed. Vol. IV: Fasc. 69 – 70. Leiden, 1975. P. 580 – 30

(۵۱) Rahimi and Uspienskaia, **OP. Cit.,** PP. 522 – 8. «Gieograficheskiie nazvaniia/ نامهای جغرافی» .

(۵۲) نام فارسی میانهٔ ژاپن، **جیپم** Jipem بوده که از چینی **Ji Pen** (آفتاب تابان) گرفته شده است. نگاه کنید به:

Blochet, E. **Introduction à L' Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed – Din**. Leyden: Brill, 1910. (E. J. W. Gibb Memorial Ser., Vol. XII) PP. 137 – 8.

نام جیپم دیرزمانی است که از یادها رفته است و من آن را در هیچ فرهنگ فارسی یا تاجیکی نیافته‌ام.

(۵۳) بیشتر نامهای تاجیکی یا اسلامی — عربی سنتی هستند (که شامل نامهایی چون عمر و عثمان که در میان ایرانیان شیعه اصلاً رایج نیست، می‌شود)، یا ایرانی (مانند اسفندیار، پریچهره). برای فهرستی از رایجترین نامها، نگاه کنید به:

کلانتراف، یا. ی. **لغت املای زبان ادبی تاجیک**؛ در زری [سری = مجموعه] تحریری عمومی ن. ا. معصومی. نشریات عرفان، ۱۹۷۴، صفحات ۳۲۵-۳۲۱.

گرچه نامنتظر می‌نماید، اما در زبان تاجیکی، نام خانوادگی باسکی [باسک اسپانیا] به‌جای نام کوچک مؤنث به‌کار رفته است. مانند ایباروری س. رجبوفا Ibarruri S. RaJabova، نام خانمی که بهمراه خانم م. ب. شهابوفا M. B. Shahobova نخستین فرهنگ فرانسه — تاجیکی را تألیف کرده‌اند (**لغت فرانسوزی — تاجیکی** / **Dictionnaire francais-tadJik.** Moskva, 1963). بدون تردید انتخاب نام «ایباروری» برای خانم رجبوفا، به‌لحاظ احترامی بوده که خانوادهٔ این خانم برای

ایبارروری دالارس Ibárruri Dolores قایل بوده‌اند؛ زنی که رهبر زنان کمونیست اسپانیا بود، به‌لاپاسیوناریا La Pasionaria شهرت داشت و پس از سقوط جمهوری اسپانیا، به‌عنوان پناهندهٔ سیاسی در مسکو زندگی می‌کرد.

(۵۴) Arberry, A. J. **British Orientalists**. London: Collins, 1943. (Britain in Pictures) P.8.

(۵۵) برای مطالعه دربارهٔ صهیونیستهای اسرائیلی که هویت خود را غربی می‌انگارند و در برابر فرهنگ شرقی مواضع خصمانه اتخاذ می‌کنند، نگاه کنید به:

Selzer, Michael: **The Aryanization Of The Jewish State**. New York: Black Star Bool, 1967.

(۵۶) مادهٔ ۱۴ قانون اساسی تاجیکستان می‌گوید:

رسپوبلیکای ساویتی سوسیالیستی تاجیکستان حقوق آزادانه از اتفاق رسپوبلیکاهای ساویتی سوسیالیستی برآمدن را با خود نگاه می‌دارد.

(جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان حق آزادانه جدا شدن از اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را، برای خود نگاه می‌دارد). **قانون اساسی...** مادهٔ ۱۴، ص ۸.

(۵۷) Braginskii, I. S. **Problemy Tvorchestva Sadriddina Aini.** Dushanbe: Irfon, 1974. PP. 149-150.

(۵۸) Quoted by J. Becka, in Rypka, ed., **Op. Cit.,** P. 549.

(۵۹) Stalin, J.V. **Marxism and The Problem Of Linguisties.** Peking: Foreign Languages Press, 1972. P. 24. Reprint Of Moscow, 1954 ed.

(۶۰) Chekrezi. C. A. **Albania Past and Present**. New York: Macmillan, 1919. P. 67.

(۶۱) Kolarz, Walter. **Russia and her Colonies**. 3rd. ed. London: George Philip, 1953. Chapter «Tadzhikistan», PP. 282 - 290.

(۶۲) Kunitz, Joshua. **Dawn Over Samerkand: The Rebirth of Central Asia**. London: Lawrence and Wishart / New-York International Publishers [1936] P. 243,

(۶۳) Rakowska - Harmstone, **Op. Cit.,** PP. 249 - 250.

(۶۴) Kolartz, **Op. Cit.,** P. 288.

(۶۵) Uzbek SSR. Council Of Ministers. Foreign Tourism Board. **Triumph of Lenin's ideas of the cultural revolution in Uzbekistan**. Tashkent, 1970. P.62.

(۶۶) Rakowska - Harmstone, **Op. Cit.,** P. 249.

(۶۷) Ministierstvo narodnogo Obrazovaniia Tadzhikskoi SSR. Nauchno - issledovatiel'skil institut Piedagogicheskikh nauk. **Programma Po tadzikskomu Iazyhu dlia III - VIII Klassov russkikh Shrol Tadzhikskoi SSSR.**

وزارت آموزش و پرورش خلق تاجیکستان شوروی سوسیالیستی. موسسه تحقیقات علمی در زمینهٔ علوم آموزشی و پرورشی. **برنامهٔ زبان تاجیکی برای سالهای سوم تا هشتم مدارس روسی در جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان**. دوشنبه، عرفان، ۱۹۷۵، ص ۳.

(۶۸) همان مأخذ، ص ۴.

کمیّت دروس زبان و ادبیات فارسی

دکترگیتی فلاح رستگار

در این روزگار، رشد سریع تحولات اجتماعی ایران، زمینه را برای پیدایش میلیونها تن دانش‌آموخته آماده کرده است. در نتیجه علوم و فنون از انحصار طبقه‌ای خاص خارج شده و در اختیار اکثریتی قرار گرفته است. زبان و ادبیات فارسی هم، از انحصار معدودی علاقه‌مند واقعی بیرون آمده و بدست افرادی افتاده که هر یک دارای بینشی جداگانه و ذوق و سلیقه‌ای متفاوت می‌باشند و با توجه به‌زمینهٔ ذهنی و ذخیرهٔ علمی خود دربارهٔ ادب قدیم و جدید ایران به‌اظهارنظر می‌پردازند و گاه مشکلاتی ایجاد می‌شود.

در اجتماع دانشجویان زمزمه‌های نقدآمیزی در زمینهٔ کمیت دروس زبان و ادبیات فارسی شنیده می‌شود که از هر جهت قابل توجه است.

شاید استادان محترم بارها در مقابل این سؤال قرار گرفته باشند که «کمیت مهم است یا کیفیت» سؤال پرمعنایی است، اما انسان را گاه بیاد موضوع انشاء دوره‌های سابق دبستان می‌اندازند که می‌پرسیدند «علم بهتر است یا ثروت» و اکثر، با توجه به‌معنویت علم و گاه از روی ریا می‌نوشتند: «علم» و دربارهٔ مزایای آن قلمفرسایی می‌کردند.

البته یک مرد بسیار شجاع و منتقد در چند قرن پیش، گفته بود «ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم ــ کاندر طلب راتب هر روزه بمانی.»

در پاسخ پرسش برتر دانستن کیفیت یا کمیت، بدیهی است ذهن سراغ کیفیت می‌رود و کیفیت در شناخت آثار ادبی و هنری، هدف قرار می‌گیرد و هستهٔ اصلی بررسی و تحقیق را تشکیل می‌دهد، اما غرق شدن در کیفیت و بی‌توجه ماندن به‌کمیت ما را از هدف واقعی ادبیات باز می‌دارد چون کیفیت و کمیت دو مسأله عمده در مطالعات ادبی است. اگر توجه به‌کیفیت بصورت شعاری درآید و جماعتی، در پناه این شعار بخواهند از زیربار تحقیق و مطالعهٔ ممتد شانه خالی کنند، زبان و ادبیات فارسی به‌ابتذال می‌کشد. در صورتی که طبع آدمی بدون توجه به‌کمیت و تنها با تکیه‌زدن بر کیفیت، نمی‌تواند به‌جانب علو میل کند. امروزه نسل جوان به‌کم‌خواندن قانع شده‌اند و کم‌خواندن، عادتشان شده است.

صاحبنظران قدیم، برای پیشرفت در ادبیات فارسی، تداوم مطالعه را پیشنهاد می‌کردند. نظامی عروضی می‌گفت: «شاعر باید در روزگار جوانی بیست هزار بیت از اشعار متقدمان یاد گیرد و ده هزار کلمه از آثار متأخران پیش چشم کند» و مهمتر این که می‌گفت: «پیوسته دواوین استادان همی‌خواند و یاد همی‌گیرد.»

در این روزگار با آن که شعر روز بازاری ندارد، اما با توجه به‌خصوصیات روحی و اخلاقی ایرانیان، هزاران شاعر در این ملک پرورش یافته‌اند که نام و نمونه شعرشان در ستون روزنامه‌ها و مجلات منعکس است و اگر قرار شود تذکره‌ای از احوال این شاعران ترتیب یابد، بس قطورتر از بسیاری از تذکره‌های قدیم خواهد شد. اما نکته این است که بسیاری از این شاعران بی‌توجه به‌توصیهٔ صاحبنظرانی چون نظامی عروضی، به‌شاعری مشغولند، و پرداختن به‌کار شعر را با طبع‌آزمایی خود، بدون کمترین غور و تعمق در آثار دیگران، آغاز کرده‌اند و نتیجه همان است که همگی از آن مطلعیم.

نظامی عروضی در مورد دبیری هم می‌گفت: «دبیر باید از هر علم بهره‌ای داشته و از هر استاد نکته‌ای یاد بگیرد و از هر حکیم لطیفه‌ای شنود و از هر ادیب طرفه‌ای اقتباس کند» و معتقد بود که «عادت باید کرد به‌خواندن آثار گوناگون نثری و شعری.» اما امروزه هر کس خواندن و نوشتن فارسی را آموخته باشد، قلم بدست می‌گیرد و می‌نویسد و گمان می‌کند نویسنده است.

چرا قدما این اندازه به‌استمرار و پایداری در کار مطالعه، اصرار می‌ورزیدند؟ زیرا تداوم در مطالعه، روح را صیقل می‌دهد و اندیشه را تیز می‌کند و جهت می‌بخشد و طبع را بر می‌افروزد. پس شاعر و نویسنده عیب و هنر سروده و نوشتهٔ خود و دیگران را با معیارهای صحیح می‌سنجد و سخنش بجانب ترقی روی می‌آورد.

در شرح احوال بسیاری از دانشمندان می‌خوانیم که حتی بهنگام مسافرت چندین بار کتاب با خود حمل می‌کرده‌اند و در اثنای راه بهر کجا می‌رسیدند، بارها را می‌گشودند و به‌مطالعه مشغول می‌شدند: می‌گویند یکی از عادات فیروزآبادی دانشمند لغوی قرن هشتم ایران، که هیچگاه ترک نمی‌شد، این بود که هر شب پیش از این که بخواب رود، دویست سطر حفظ می‌کرد. در زمان حاضر، یک تن دانشجوی رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی در مدت چهار سال تحصیل، حاضر نیست دویست سطر حفظ کند.

چگونه دانشمندان و شعرای بزرگ ایران بدون توجه به‌کمیت و بدون عادت کردن به‌مطالعهٔ مداوم می‌توانستند این همه آثار گرانبها پدید آورند! به‌گفتهٔ یکی از شاعران عرب، اگر تحمل و رنج و زحمت نبود، همه مردم بزرگ بودند، بطور قطع فکر بزرگ تن را خسته و ناتوان می‌سازد و خستگی با هیچ مذاقی سازگاری ندارد.

فردوسی، ناصر خسرو، خاقانی، مولوی و دیگر شاعران و دانشمندان ایران چه مقدار کتاب خوانده و یاد گرفته بودند که توانستند، آن همه مطالب گوناگون و گاه رام نشونده را تنظیم و ترتیب دهند! اگر تعداد لغات و ترکیبات غیرتکراری که در آثار دانشمندان بزرگ و برجسته ایران، آمده است با آن چه ما امروزه در گفته‌ها و نوشته‌ها و سروده‌هایمان بکار می‌بندیم، مقایسه شود، به‌دایرهٔ محدود مطالعات خود پی می‌بریم و اهمیت توجه به‌کمیت روشن‌تر می‌شود. به‌فرمودهٔ مرحوم فروزانفر، در غزلیات شمس حدود ۷۵ هزار ترکیب وصفی و اضافی وجود دارد که لااقل ده هزار از این قسم مخترع اندیشه و ضمیر اوست.

این وسعت دامنهٔ لغات و ترکیبات در آثار قدما و اشراف ایشان بر مطالب بسیار متنوع، مولود مطالعات ممتد بوده است.

به‌دنبال سخن از اهمیت کمیت، توجه به‌نکته‌ای دیگر ضروری می‌نماید. و آن پرداختن به‌حفظ کردن در برابر فهمیدن مطالب درسی زبان و ادبیات فارسی است.

در روش آموزشی کنونی، توجه به «فهمیدن» بجای حفظ کردن، از جانب برخی از دانشجویان، بصورت شعاری درآمده است. بدیهی است، ابتدا باید موضوعی را فهمید و سپس یاد گرفت تا بدان علم پیدا کرد. اما آنچه از شعار «فهمیدن» دریافت می‌شود، منظور، مطالعهٔ تفریحی است از نوع خواندن قطعه‌ای شعر و نثر برای رفع خستگی! نه فهم کردن و یاد گرفتن در حدی که، قدرت بازپس دادن مطالب را بطوری کامل داشته باشند.

قدما برخلاف نسل روزگار ما به‌استفاده از حافظه خیلی اهمیت می‌دادند تا بدان پایه که برای تسلط به‌معانی لغات مورد حاجت، به‌آموختن نصاب می‌پرداختند و علم صرف و نحو را با کمک شعر بخاطر می‌سپردند، هندوان به‌گفته ابوریحان کتابهای علمی را بانواع وزن آراسته بودند، تا از برکردن آن آسان باشد. ابوریحان بیرونی پس از تکمیل زبان یونانی و عربی در روزگار پیری چون طفلی نوآموز به‌دبستان هند پا گذاشته بود و با پایداری بسیار و استفاده از نیروی حافظه، به‌آموختن زبان علمی هندوان پرداخت وَ ثبات او در این راه تا حدی بود که توانست بسیاری از کتابهای دشوار سنسکریت را ترجمه کند.

توجه به‌کمیت، جهان‌بینی را وسعت می‌بخشد و عدم توجه بدان، ما را در درون پیله‌ای از محدودیت جا می‌دهد.

بسیاری از افراد نسل امروز از توجه به‌کمیت و توجه به‌یادگیری واقعی یعنی بخاطر سپردن و بازگو کردن و باصطلاح قدیم، «حفظ کردن» پرهیز دارند باید گفت که در بسیاری از موارد پرداختن به‌کیفیت و فهم کردن معنی، بهانه‌ای شده است برای جلوگیری از تحمل بار دشوار مطالعهٔ ممتد.

در تعلیم و تربیت جدید، توصیه می‌شود که به‌جای حفظ کردن به‌فهمیدن بپردازند، این طرز تعلیم متأسفانه از کودکستان و دبستان شروع می‌شود و تا دانشگاه ادامه می‌یابد، در این روش بجای بهره‌برداریِ کامل از قدرت ذهن، بیشتر با ذهن به‌بازی می‌پردازند و آن را از خوکردن به‌مسؤولیت سنگینش باز می‌دارند، در نتیجه ذهن به‌کم‌کاری عادت می‌کند. و چشمهٔ حافظه بخشکی می‌کشد.

امروزه در نظر برخی از جوانان، حفظ کردن نشانه‌ای شده است از تحجر آموزشی، بدین جهت برخی از دانشجویان در دانشگاه، پیوسته از زیادی درس و حفظ کردن مطالب گوناگون، شکوه دارند و می‌خواهند که از طول درس کم شود و بر کیفیت افزوده گردد.

بی‌شک برای پیشرفت در ادبیات فارسی هم کیفیت و هم کمیت اهمیت دارد. اما اگر کسی، از مثنوی مولوی تنها چند قصه معروف چون: «پیر چنگی» و «قصه طوطی و بازرگان» و «قصه موسی و شبان» را خیلی عمیق بخواند، برای شناخت وسعت دریای اندیشهٔ مولانا کافی خواهد بود؟ و آیا اگر تنها چند غزل از دیوان حافظ را خوانده باشد به‌پهنای تفکرات او پی برده است؟ یا غور در داستان حسنک وزیر، برای دریافت اندیشه‌های بیهقی بسنده است

این نمونه‌ها برای کسانی که می‌خواهند نگاهی زودگذر به‌ادب ایران بیندازند، شاید کافی باشد اما برای دانشجویان رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی هرگز.

یکی از مهمترین درسهای رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، سلسلهٔ دروسی بنام متون است که با عنوانهای مختلف و طبقه‌بندی موضوعی و یا زمانی مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. بسیاری از دروسی که در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی تدریس می‌شود، بمنزلهٔ ابزار کار درس نقد و بررسی متون می‌باشد و هر یک به‌شناخت و دریافت گوشه‌هایی از این درس مدد می‌رساند نظیر: دستور زبان فارسی، نقد ادبی، صناعات ادبی، سبک‌های مختلف شعر و نثر، همه چراغهایی است که فروغ آن بر گوشه و کنار شاهراه درس نقد و بررسی متون می‌تابد تا محقق این طریق بتواند با بصیرت کامل از این راه عبور نماید. متون شعر و نثر فارسی بزرگترین و بهترین ذخیرهٔ فکر و فرهنگ ایرانی است و هر چه بیشتر بدان دست یابیم خود و مملکت را بهتر شناخته‌ایم. برای این منظور پرداختن به‌نمونه‌ها کفایت نمی‌کند. هر چه بیشتر بخوانیم خود را بهتر کشف کرده‌ایم. امروزه کار مطالعات ادبی به‌بررسی نمونه‌ها محدود شده است. روزگاری دوستداران ادب فارسی برای شناختن آثار فرهنگی خود، کتابهای شعر و نثر را از ابتدا تا انتها می‌خواندند و از هر صفحه‌ای نکته‌ای می‌آموختند، حتی قسمت‌های جالب‌تر را از بر می‌کردند. در روزگار ما بدلایلی که گفته شد و نیز بواسطهٔ تحولات گوناگون اجتماعی و تغییر جهت آرزوها و هدفهای محصلان رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، کار مطالعات ادبی محدود و مختصر شده است. بدین ترتیب مطالعهٔ تمام مثنوی به‌خواندن دو دفتر و یک دفتر و سپس به‌خواندن چند قصه، و غزلیات حافظ به‌صد غزل و پنجاه غزل و کمتر از این تقلیل یافته. مطالعهٔ آثار سعدی منحصر شده است به‌مقدمهٔ گلستان یا باب تربیت بوستان و از ین قبیل.

استادان محترم به‌این گونه مشکلات وقوف کامل دارند و در سالهای گذشته، در همین مجلس مسائلی در این زمینه مطرح فرموده‌اند. و همگان می‌دانند پاره‌ای موانع که در راه پیشرفت دانشجویان در دروس ادبیات وجود دارد مولود برخی زیاده روی‌هاست.

پرداختن به‌کمیت در تمام درس‌ها بخصوص در درس متون حایز اهمیت می‌باشد و لازمست با توسل به‌حیله‌های گوناگون، از قبیل افزودن ساعات درس یا افزودن میزان مطالعات خارج از کلاس و جدی گرفتن مطالبی که به‌عنوان تکلیف خارج از کلاس تعیین شده و از همه مهمتر، با آشنا کردن دانشجویان به‌اهمیت موضوع و تشویق و علاقه‌مند ساختن ایشان بمطالعهٔ مداوم و غور و تعمق بیشتر در متون زبان فارسی، بر رونق دروس این رشته افزود بخصوص که بسیاری از آثار گرانبهای ادب ایران به‌بیش از یک بار خواندن می‌ارزد و از میان اوراق این آثار می‌توان جامعه ایران را شناخت و بسیار نکته‌های آموختنی، کشف نمود. بعلاوه مطالعهٔ این آثار قضاوت نسل جوان را نسبت به‌ادب گذشته تغییر خواهد داد. بسیاری از قضاوت‌های عجولانهٔ نسل جوان نسبت به‌ادب گذشته ایران ناشی از عدم اطلاع کافی از آثار گذشتگان و اکتفا کردن به‌مطالعه نمونه‌هاست. آن هم نگریستن از یک بعد مشخص و غافل ماندن از دیگر ابعاد و جهات ادب فارسی و این خود یکی از عوامل بدبینی جوانان به‌ادب گذشته و زدگی ایشان از آن است.

برای شناخت کامل، بسیار خواندن و خوب فهمیدن لازمست و کمیت و کیفیت می‌تواند دست بدست یکدیگر دهد و سازنده باشد.

رساله‌یی در استعاره

جلیل تجلیل

دانشمندان بیان و بلاغت از دیر باز در بررسی استعاره این لطیفه بیانی، آراء گوناگون و تعابیر پراکنده‌یی آورده‌اند که اندیشه فراهم آوردن و مرتب ساختن آنهمه، اینجانب را به‌تدوین مقاله‌یی در این باب برانگیخت و در رهگذر این جستار، به‌نسخه عکسی مجموعه‌یی دسترسی یافتم بنام: «جوهر المکنون فی علم المعانی و البیان و البدیع» که در دو جلد به‌شماره ۲۹۵۲ در گنجینهٔ کتب خطی و عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود. از جمله فوایدی که این مجموعه در بر گرفته رساله‌یی است در استعاره که نسخه دیگری از همین رساله در مجموعه کتب خطی همان کتابخانه به‌شماره ۳۴۵۹ محفوظ است. مولف این رساله خواجه ابوالقاسم سمرقندی است که انگیزه خود را در پرداختن آن، تفصیل بیش از اندازه معانی استعاره در کتب متقدمان وزبر متأخّران و دشواری ضبط آنهمه و اشتیاق در تنظیم اقوال دانشمندان، یاد کرده است. مطالعهٔ این رساله اینجانب را متوجه خصوصیات آن کرد که ویژگی مهم آن اختصار و احتواء بر اغلب مسائل استعاره می‌باشد. رساله شامل سه عقد است به‌شرح زیر:

۱ ــ عقد اول که خود به‌شش فریده بخش می‌شود: فریده اول در مجاز مفرد ــ فریده دوم: بررسی استعاره اصلیه و تبعیه ــ فریده سوم مطالعه استعاره تحقیقیه و تخییلیه ــ فریده چهارم: توضیح استعاره مطلقه و مرشحّه ــ فریده پنجم، توجه به‌اقسام سه‌گانه توشیح و تأملی در ویژگیهای هر کدام ــ فریده ششم: تحقیقی در مجاز مرکب و مناسبات آن با استعاره تمثیلیه.

۲ ــ عقد دوم چهار فریده دارد: فریده اول: تعریف استعاره مکنیه ــ فریده دوم: استعاره تبعیه ــ فریده سوم اینکه استعاره مکنیه نوعی تشبیه مضمر است، فریده چهارم: چگونگی اجتماع استعاره مکنیّه و مصرحه.

۳ ــ عقد سوم شامل پنج فریده است: در فریده اول مجاز در اثبات و اینکه استعاره تخییلیه هرگز از مکنیّ عنه جدا نیست ذکر شده فریده دوم: در استعاره تحقیقیه و تخییلیه ــ فریده سوم: نقد کلام سکاکی دربارهٔ امور وهمی در استعاره ــ فریده چهارم: توضیح قرینه در استعاره مکنیه ــ فریده پنجم: مطالعه در ترشیح و اینکه هر توضیح که اختصاص بیشتری به‌مشبه به‌داشته باشد قرینه است و باقی ترشیح نامیده می‌شود. متن مصحّح این رساله را در آخر این مقاله آوردم (در تصحیح آن (ن ۱) را نشان اختصاری نسخهٔ عکسی و (ن۲) را نشان اختصاری نسخه خطی این رساله آورده‌ام). باری فشردگی مطالب و ایجاز از یکسو این رساله را از امتیاز خاص برخوردار کرده و از دگرسو پیچیدگی عبارات آن را موجب گردیده و طبعا اهتمام اینجانب را در گزارش نکات و تبیین مشکلات آن بیشتر کرده است و بموازات این اهتمام به‌رساله دیگری در همین مقوله راهنمایی شدم[1] از عصام‌الدین ابراهیم عربشاه اسفراینی، که نسخه خطی آن به‌شماره ۳۲۳۴۵ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود. این رساله را نیز که بر عکس رسالهٔ نخست آهنگ کلامش روی در اطناب دارد در مطالعه گرفتم خوشبختانه آراء نویسندهٔ رساله را که بیشتر در نقد و توضیح رساله سمرقندیه نگارش یافته، با توضیحات شخصی خودم که در همین باب گرد آورده بودم در پاره‌یی موارد همانند یافتم از این روی نکات مهم این رساله را در جهت روشنگری و احیانا ابطال برخی از آرا ابوالقاسم سمرقندی تحریر شده، یادداشت کردم که ذیلا می‌آورم:

۰ ــ در ص ۱۲۳ عصام‌الدین اسفراینی عقیده دانشمندان بیان را در اینکه استعاره علم روا نیست بلکه استعاره در اسماء جنس یا مشتق یا حروف جایز است آورده و چنین استدلال کرده که چون بنیاد استعاره بر دعوی دخول مشبه به‌در مشبه

---

۱ ــ از دانشمند محترم آقای محمدتقی دانش‌پژوه و از فاضل خلیق آقای شیروانی که اینجانب را به‌این نسخه‌ها راهنمایی فرموده‌اند صمیمانه سپاسگزارم.

قرار دارد پس مشبه به، ناگزیر از داشتن مفهوم کلی است تا بتواند گنجایش مشبه را در خود داشته باشد مثل: جاءنی اسد، که استعاره‌یی است برای مرد شجاع و مرد شجاع مانندهٔ افراد شیر ادعا شده است[۱]

آنگاه عصام‌الدین روش علما را که استعاره علم را جایز نمی‌دانند مورد بحث قرار داده که چگونه در تشبیه به‌حاتم و فرعون و موسی برای تصحیح نظریه خود مجبور شده‌اند این اعلام را به‌اسم جنس تاویل کنند.

آنگاه به‌رد نظر خواجه ابوالقاسم سمرقندی پرداخته آنجا که گفته است تجرید و ترشیح باید زیاده بر قرینه باشد و قرینه که از ویژگیهای مشبه به‌یا مشبه است نمی‌تواند ترشیح قلمداد گردد. عصام‌الدین این سخن را بی‌دلیل می‌داند چرا که ذکر ملایم مشبه، خواه قرینه مشبه باشد خواه نه، استعاره را از مقصد اصلی آن که مبالغه در تشبیه است دور می‌کند. و اینجا بهتر آن است استعاره را مجرّده بخوانیم زیرا که همه یک حکم دارند هر گاه بگوییم قرینه استعاره مجرده می‌سازد، آنگاه استعاره مطلقه‌یی نخواهیم داشت بجهت آنکه قرینه لامحاله از ملایمات مشبه است و در استعاره از قرینه گزیری نیست وانگهی بسا قرینه که عقلی است، در صورتی که تجرید و ترشیح به‌اعتبار «ذکر» ملایم مشبه و مشبه به‌است.

در انواع ترشیح نیز عصام‌الدین سخنی دارد او گفته است: ترشیح یا در این است که خاصه مشبه به‌را برای استعاره اثبات کنی و یا آنکه از صفتی که حال مشبه است با الفاظی که در خاصه مشبه به‌حقیقت است، گزارش دهی نمونه هر دو را در این آیه کریمه (واعتصموا بحبل اللــــه)[۲] می‌توان ملاحظه کرد بدینگونه که عهد را از جهت اینکه سبب پیوند و وابستگی به‌خداوند است به‌حبل مانند کرده و اعتصام که خود چنگ زدن و خاصه ریسمان است، برای عهد اثبات شده و یا نگاهداری پیمان بگرفتن ریسمان مانند شده و اعتصام را بر این امر استعاره آورده و مجرد نگاهداری پیمان بگرفتن ریسمان، ترشیح است: ترشیح استعاره ریسمان بر پیمان. و در اینجا عصام‌الدین این اصل را که در کتب قوم از آن سخن رفته و گفته‌اند:

ترشیح رساتر از تجرید و اطلاق است از آنکه ترشیح دعوی اتحاد را استوار و تجرید آنرا سست می‌کند ذکر کرده و افزوده است که اطلاق ابلغ از تجرید است و اجتماع تجرید و ترشیح که متعارض یکدیگرند استعاره را در مرتبه اطلاق دارد زیرا تجرید و ترشیح بمقتضی تعارض ساقط می‌شوند و مرتبه اطلاق به‌حال خود باقی می‌ماند. (ص ۱۲۵ رساله)

باری استعاره را از آن جهت تبعیه گویند که تشبیه که بنیاد استعاره است در وی به‌تبعیت تشبیه که در معنی لفظ دگر می‌آید و استعاره در مشتقات از آن جهت تبعیه است که مستعار همیشه در آن ماده است و یا هیات و لفظ به‌تبعیت جزء مستعارشده است. چنانکه در آیه شریفه: (انا فتحنا لک فتحا مبینــــا)[۳] فتح ماضی، به یفتح مضارع استعاره شده و زمان فعل مورد استعاره است (ص ۱۳۰)

استعاره حروف نیز تبعیه است زیرا به‌تبعیت تشبیه حروف، معانی آنها به‌یکدیگر همانند شده‌اند چنانکه در: صرت من‌البصره، من به‌لفظ فی یعنی مفهوم ابتدا برای معنی ظرفیت استعاره شده است بنابراین استعاره به‌تبعیت تشبیه متعلق این حروف به‌عمل آمده و استعاره صرف حروف جایز نیست چرا که حرف قابل تشبیه نیست.

در استعاره مصرحه و بالکنایه آرای دانشمندان به‌تفصیل یاد شده از جمله قول صاحب کشاف را که استعاره مصرحه را لفظ مشبه به‌می‌داند که در مشبه بکار رفته و در نظم کلام مذکور یا مقدر است آورده بمانند: «جاءنی اسد» و «نعم» در پاسخ: «أعندک اسد؟» که تقدیر آن این استَ نعم عندی اسد که اسد در نظم کلام به‌قرینه آشکار مقدّر است و استعاره بالکنایه مشبه بدست که در مشبه بکار می‌رود اما در نظم کلام مذکور نیست لکن چون در کلام مشبه را آورده و چیزی از لوازم مشبه به‌بر آن افزوده‌اند، ذهن شنونده بهمان مشبه به‌منتقل می‌شود چنانکه در عبارت: المنیَّة انشبت بفلان.

سکاکی صاحب مفتاح استعاره مصرحه را مشبه بهی می‌داند که در مشبه بکار رفته و استعاره بالکنایه را برعکس آن. و اشکال قوی که بر این گفته وارد کرده‌اند این است که مراد ازمنیة در عبارت فوق همان مرگ است نه سبع و از کمال مشابهتی

۱ــ به‌عقیده اینجانب در این مورد نظر عبدالقاهر جرجانی از قوت و صواب بیشتری برخوردار است که استعاره را ادعای معنی کلمه برای چیزی می‌داند نه لفظ آن و اینکه استعاره را عبارت از استعمال کلمات در غیر ماوضع‌له می‌دانند تسامحی بیش نیست (ر ک: دلائل الاعجاز، طبع مصر، ۱۳۳۱ هـ، ص ۳۳۵)

۲ ــ آیه ۹۸ از سوره آل عمران.

۳ ــ آیه ۱ از سوره فتح.

که بین آن دو هست آنرا عین سبع دانسته‌اند پس برخلاف قول سکاکی، دیگر مشبه به‌در معنی مشبه بکار نرفته و خود این ادعا که مرگ عین سبع است سبع را از موضوع له بودن بیرون نبرده است بلکه سبع در همان معنی حقیقی خود باقی است پس مجاز نیست و در این صورت تقسیم استعاره به‌مصرحه و مکنیه درست نیست.

اما برداشت جلال‌الدین قزوینی صاحب تلخیص بدینگونه است که (ص ۱۴۳) استعاره را نمی‌توان به‌مصرحه و بالکنایه تقسیم کرد. زیرا استعاره بالکنایه از اقسام مجاز نیست و اطلاق استعاره بر وی از قبیل اطلاق لفظ مشترک است نه از نوع اطلاق عام بر خاص و از دیدگاه او استعاره که در شمار مجاز است جز مصرحه که همان ذکر مشبه به‌است و اراده مشبه، نمی‌تواند باشد بلکه استعاره، بالکنایه نوعی تشبیه است: تشبیه مضمر، که از ارکان آن جز مشبه مذکور نیست و به‌اراده ذهنی و ضمیر گوینده از آنجا منتقل می‌شویم که لازمی از لوازم مشبه به‌را بر آن افزوده‌اند. پس نشبت اظفار المنیة بفلان به‌عقیدهٔ او بدان معنی است که از اضافه ناخن به‌مرگ شنونده در می‌یابد که گوینده آن را به‌مرگ تشبیه کرده و استعاره بالکنایه یک چنین تشبیهی است.

آراء قدما در استعاره تحقیقیة و تخییلیه نیز متفاوت است و حاصل انهمه اینکه این تقسیم خاص سکاکی است و دیگر دانشمندان استعاره را قسم مجاز دانسته و انرا بجز در قلمرو تحقیقیه نیاورده‌اند و اطلاق استعاره را به‌نوع تخییلیه، از قبیل اطلاق لفظ مشترک می‌دانند (چنانکه یاد شد) نه از قبیل اطلاق عام بر خاص.

سکاکی معتقد بود که در «نشبت اظفار المنیة بفلان» اظفار که قرینه استعاره بالکنایه است، مستعار است مستعار از ناخنهای حقیقی برای ناخنهای وهمی که نیروی وهم پس از دعوی اتحاد مرگ و سبع برای منیه توهم کرده است، بدین ترتیب به‌نظر او استعاره یا تحقیقیه است (مشبه امری محقق است) و یا تخییلیه (مشبه امری وهمی و خیالی است)

از سکاکی که بگذریم دیگر دانشمندان بیان برانند که اظفار در معنی حقیقی خود استعمال شده نه در مفهوم ناخنهای وهمی، و قرینه استعاره بالکنایه اثبات ناخنهای حقیقی است از برای منیّة و مجاز در اینجا فقط در شاخه اثبات هست اثبات ناخن به‌مرگ پس ناخن بر حقیقت خود است و همین اثبات مجازی را استعاره گفته‌اند.

باری حاصل این گفتار اینکه استعاره به‌اشتراک لفظی سه معنی دارد:

۱ ــ مقابل مجاز مرسل ۲ ــ تشبیه مضمر در نفس که صاحب تلخیص انرا استعاره بالکنایه نامیده

۳ ــ اثبات لازم مشبه به برای مشبه که غیر سکاکی انرا استعاره تخییلیه شمرده‌اند.

عصام‌الدین به‌نقل از تفتازانی (شرح تلخیص) عقیده کشاف را در اینکه قرینه استعاره بالکنایه استعاره تحقیقیه نیز می‌تواند باشد آورده و گفته است زمخشری در تفسیر آیهٔ: (ینقضون عهد الله)[1] فرموده که استعمال نقض در ابطال عهد از آن جهت شایع است که حبل را برای عهد به‌علاقهٔ مشابهت در انکه هر دو وسیله پیوندند، استعاره می‌کنند، و از این سخن برمی‌اید که قرینه استعاره بالکنایه در این ایه (نقض) برای ابطال عهد یک امر متعارف است[2] و بنابر این استعاره تحقیقیه خواهد بود و عصام‌الدین این برداشت را بی‌اعتبار می‌داند و می‌گوید در این آیه نقض حقیقی (باز کردن تاب ریسمان) بر عهد اثبات شده و بدین اعتبار نقض قرینه استعماره استعاره است و اینکه صاحب کشاف کار برد نقض را در ابطال عهد استعمالی شایع می‌داند، دلیل آن نمی‌شود که نقض در ایه در ابطال عهد بکار رفته و شاید خواسته است بگوید: نقض پس از اثبات مجازی به‌عهد کنایتی از ابطال عهد و مقصود افاده ابطال عهد است همانگونه که مراد از چسبیدن ناخن مرگ به‌کسی مردن او است.

در پایان این رساله، عصام‌الدین به‌نقل از علمای بیان می‌گوید ذکر لازم مشبه به‌را هرگاه یکی باشد استعاره بالکنایه می‌شمارند و هرگاه بیش از یک لازم ذکر شود انچه قویتر از همه است استعاره تخییلیه و باقی را ترشیح استعاره بالکنایه می‌دانند.

---

۱ ــ آیات ۲/۲۵ ــ ۸/۵۸ ــ ۱۳/۲۵

۲ ــ کار برد نقض حبل در ابطال عهد در ادب عرب متداول است و نمونهٔ آن در مقامات حریری: مقامه دمیاطیه، با عبارت (صرم عهد) آمده است: (لا امالی من یخیّب آمالی ولاابالی بمن صرم حبالی).

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

الحمدلله الواهب العطیّة، والصلوة والسلام علی خَیرِ البریّة وعلیٰ آلِهِ ذَوی النفوسِ الزّکیّة. امّا بعد فانّ معانی الا ستعاراتِ وما یتعلّق بها قَدْ ذکرت فی الکتب مفصّلة عسیرة الضبط، فاردت ذکرها مجملة مضبوطة علی وجهٍ نطق به کتب المتقدمین و دلّ علیه زبر المتأخرّین، فنظمت فزاید عواید التحقیق معانی الا ستعاراتِ واقسامها وقراینها فی ثلاثةِ عقودٍ:

العقد الأوّل

فی انواع المجاز وفیه ستّ فراید:

الفریدة الاولیٰ: المجاز المفرد اعنی الکلمة المستعملة فی غیر ما وصفت لَهُ، لعلاقة مع قَرینةٍ مانعةٍ تر عن ارادته، اذا کانت علاقتُهُ غیرالمشابهةِ فمجاز مرسل وألاّ فالا ستعارة مصرحة.

الفریدة الثانیة: ان کانَ المستعار اسم جنسٍ ای اسماً غیر مشتق فالا ستعارة اصلیّة وَالاّ فتبعیّةٌ، لجریانها فی اللفظ المذکورِ بَعَد جریانها فی‌المصدر ان کان المستعار مشتقاً وفی متعلق معنی الحرف مایعتریه عنه من المعانی المطلقة کالابتداء ونحوه. وأنکر التبعیة السُّکاکیُ ورَدّها الی المکَنیّ کما ستَعرِفُهُ.

الفریدة الثّالثة: ذهب السکاکیّ الی انهّ ان کان المستعارله محقّقا حسّاً[1] او عقلاً، فالا ستعارة تحقیقیّةٌ وسیکشف لک حقیقتها.

الفریدة الرابعة: الا ستعارة إن لم تقترن[2] بما یلائم شیئاً من المستعارمنه والمستعارله، فمطلقة. نحو: رأیت اسداً وإن قرنت بمایلائم المستعارمنه فمرشّحة. نحو: رأیت اسداً، له لِبدٌ، اظفارهُ لم تُقَلّم. وان قرنت بما یلائم المستعارله فمجّردَةٌ. نحو: رایت أسداًشاکی السلاح. والترشیح ابلغ لاشتما له علی تحقیق المبالغة فی التشبیه، والاطلاق ابلغ مِنَ التجرید، واعتبار الترشیح والتجرید، انّما یکون بعد تمام الاستعارة فلاتعدّ قرینته المصرّحة تجریدا، نحو: رأیتُ أسداً یَرمی، ولا قرینته المکنیّة ترشیحاً.

الفریدة الخامسةُ: الترشیح یجوز أن یکون باقیا علی حقیقته تابعاً للاستعارةِ لایقصدبه الاّ تقویتها، ویجوز ان یکون مستعاراً من ملائم مستعارمنه لملائم المستعارله ویحتمل الوجهین، قوله تعالیٰ: وَاعتصموا بِحبل الله، حیث استعیر الحبل للعهد وَ ذکر الاعتصام ترشیحا إمّا باقیاً علی معناه، او مستعاراً للوثوق بالعهد.

الفریدة السادسة: المجاز المرکّب، وهوالمرکب المستعمل فی غیر ماوضع له العلاقة مع قرینة کالمفرد، ان کانت علاقته غیر المشابهة فلایسمّی استعارة والاّ سمّی استعارة تمثیلیّة. نحو: «إانی أَراک تقدّم رجلا وتؤخر أخری[3]» ای: تردّد فی الاقدام والاحجام ولاتدری ایهّما أحریٰ[4]

۱ــ ن۱: حسّیا

۲ــ ن۲: تقترین

۳ــ این‌عبارت بنا بەروایت جاحظ از نامه یزیدبن ولید بەمروان‌بن محمد گرفته شده و متن نامه چنین است:
«بسم‌الله الرحمن الرحیم من عبدالله امیرالمومنین یزیدبن الولید الی مروان‌بن محمد امابعد بلغنی انکّ تقدم رجلا تؤخّر أخری فاذا اتاک کتابی هذا فاعتمد عَلی ایهّما شئت والسلام».

۴ــ البیان والتبیین، مصر ۱۳۴۵هـ۲۰۰/۱۰، العقدالفرید، باب ولایة الناقض، طبع ۱۳۳۱، ۱۸۸/۳.

العقد الثانی

فی تحقیق معنی الا ستعارة بالکنایة

اتّفقت کلمة القوم علی انّه اذا شبّه أمر بأمرآخرَ من غیر تصریح بشییء من ارکـان التشبیه سوی الشبه وَ دَل علیه ای علی ذلک التشبیه بذکر ما یخصّ للمشبّه‌به، کان هناک استعارة بالکنایة. لکن اضطربت اقوالهم. والتعرضّ[1] لهـا فی ثـلاث فـرائد، مزیّلة بفریدة أخریٰ، لبیان انهّ هل یجب ان یکون المشبّه فی الا ستعارة بـالکنایة مـذکوراً بـلفظه الموضوع له أمْ لاٰ.

الفـریدة الاولیٰ: ذَهَبَ السلف الیٰ أنّ المستعار بالکنایة لفظ المشبه به المستعار للمشبّه فی النفس المرموز الیه بـذکر لازمـه (مـن غیر تقدیر فی نظم الکلام[2]) وذکر اللازم قرینة عَلیٰ قصده من عرض الکلام، وحینئذٍ وجه تسمیتها استعارة بالکنایة اومکنیة ظاهـر[3]. وَ الیه ذَهَبَ صاحب الکشاف وهوالمختار.

الفریدة الثانیة: یشعر ظاهر کلام السّکاکی بأنها لفظ المشبّه المستعمل فی المشبه‌به، بـادعاء أنـهّ عینه، واختار ردّ التبعیّة الیها بجعل قرینتها استعارة بالکنایة علیٰ عکس ما ذکر القوم فی مثل «نطقت الحال» مـن ان «نـطقت» استعـارة لِدَلّت[4]، والحـال قرینته. ویُرَدّ علیه انّ لفظ المشبّه لم یستعمل الا فی معناه، فلایکون استعارة وهوقد صرّح بانّ «نـطقت» مستعـار للامـر الوهمی فیکون استعارةً، والاستعارة فی الفعل لاتکون الاّ تبعیّة فیلزم القول بالاستعارة التبعیّه.

الفریدة الثالثه: ذهب الخـطیب الی انـّها التشبیه المضمرفی النفس وَ حینئذٍ لاوجه لتسمیتها استعارة

الفریدة الرابعة: لاشبهة فی أنّ المشبّه فی صورة الاستعارة بالکنایة، لایکون مذکورا بلفظ المشبّه به کما فی صورة الاستعارة المصرحّه وَ انما الکلام فی وجوب ذکره بلفظه. والحّق عدم الوجوب، لجواز ان یشبّه شئ بامرین، ویستعمل لفظ احدهما فـــیه، ویثبت له من لوازم الاخر. فقداُجتمع المصرّحة والمکنیّة. مثاله، قوله تعالیٰ: «فاذاقهاالله لباس الجوع والخوف[5]» فانّه شبهّ ما غشی الانسان عندالجوع من اثرالضرر من حیث الاشتمال باللبّاس، فاستعیرله اسمه مـن حیث الکراهة بـالطعم المرّ البشیع فیکون استعارة مصرّحة نظراً الی الاوّل، ومکنیة نظراً الی الثانی، وتکون الا ذاقة تخییلیّةً

العقد الثالث

فی تحقیق قرنیة للا ستعارة بالکنایة وما یذکر زیادة علیها من مـلایمات المشبّه بـه فـی نـحو قولک: مخالب المنیّة نشبت بفلان وفیه خمس فراید:

الفریدة الاولیٰ: ذَهَبَ السلف الی انّ الامر الذّی اثبت المشبّه من خواص المشبّه بهمستعمل فی معناه الحقیقی، وانـّما المجاز فی الاثبات ویسمونه استعارة تخییلیّة ویحکمون بعدم انفکاک المکنیّ عنه عنها، والیه ذهب الخطیب.

الفریدة الثانیة: جوزّ صاحب الکشاف کونه استعارة تحقیقیّة لمایلائم المشبّه، کمافی قوله تعالیٰ: «ینقضون عهد الله مـن بعد میثاقه»[6] حـیث استعیرالحبل للعهد والنقض لابطاله.

---

۱ ــ اسرارالبلاغة عبدالقاهر جرجانی، ریتر ــ اسلامبول ۱۹۵۴، ص ۹۸.

۲ ــ این عبارت در (ن۲) نیست.

۳ ــ ن۱: ظاهره.

۴ ــ ن۲: لذات.

۵ ــ از آیه ۱۱۳ سوره نحل «وضرب الله مثلا قریة کانت امنة مطمئنّة یأتیها رزقها رعدا من کل مکان فکفـرت بـانعم الله فـاذاقها الله لباس الجـوع والخوف بما کانوا یصنعون»

۶ ــ از آیه‌های ۲/۲۵، ۸/۵۸، ۱۳/۲۵.

الفریدة الثالثة: جوزّ السکاکی کونه مستعملافی أمروهمیّ توهّمه المتکلّم شبیها بمعناه الحقیقیّ ویسمّیه استعارة تـخییلیّةً ولایخفیٰ انّه تعسُّف

الفریدة الرابعة: المختار فی قرنیة المکنیّة انّه: اذا لم یکن للمشبّه المذکور تابـع یشبه رادف[1] المشبّه به کان باقیا علی معناه الحقیقیّ وکـان اثـباته‌له. استعـارةً تـخیلیة، کمخالب المنیّة وأن‌کان له تابع یشبه ذلک الرادف المذکور،کان مستعارا لذلک التابع علی طریق المصرحة.

الفریدة الخامسة: کمایسمّی مازاد علی قرینة المصرّحة من ملایمات المشبه به ترشیحـاً، کذلک یعدّ[2] مـازاد علی قـرینة المکنیّة من الملایمات ترشیحاً لها ویجوز جعله ترشْیحاً للتخییلیّة والاستعارة التحقیقیّة، امّا الاستعارة التحقیقیة، فـظاهر وکـذا التخییلیّة علی ماذهب الیه السکاکی لان التخییلیة مصرّحة عنده. وامّا التخییلیة علی مذهب السلف، فلأ نّ الترشیح یکون للمجاز العقلی ایضا بذکر ما یلائم مشبه‌به وللاستعارة ماهوله، کمایکون للمجاز اللّغـویّ المرسل بـذکر مـایلائم الموضوع له، وللتشبیه بذکرما یلائم المشبه به، وللاستعارة المصرحّة کما سبق و وجه الفرق بینمـــا[3] نـجعل قـــرنیة المکنیّة ونـجعل نــفسه تـخییلاً اواستعارة تحقیقیةً اواثباته تخییلاً وبین ما نجعل زائداً علیها و ترشْیحاً، قوةّ الاختصاص بالمشبّه بـه. فـانّهما اقـوی اختصاصاً وتعلقاً به، فهو القرینة وماسواه ترشْیح

تمتّ بحمدالله وعونه وحسن توفیقه. وصلّی الله علی سیدّ نامحمدٍ وأله، اٰمین.[4]

---

۱ ــ ن۱) رادق

۲ ــ ن۱: بعد

۳ ــ ن۱: بینهما

۴ ــ ن۲ به‌جای این عبارات با این عبارتها به‌پایان می‌رسد: «تمتّ الرسالة الشریفة فی ضبط الا ستعارات لخواجه ابوالقاسم سمر قندی.»

چند لغت و ترکیب و تعبیر و اصطلاح کمیاب در تذکرهٔ نصرآبادی

ایرج افشار

احمد آرام از کسانی است که توجه مخصوص به استعمال لغات خوب دارد و در وضع لغت، آن اصول و مبانی را مطاع می‌داند که خدشه‌ای به اصالت زبان فارسی وارد نیاورد. مقالاتی هم در زمینهٔ لغت دارد که دال بر این ادعاست. پس در مقام تقدیم مقاله برای مجموعه‌ای که به احترام خدمات فراموش‌ناشدنی او به چاپ می‌رسد به جمع‌آوری و معرفی کردن لغات کم‌استعمال و نادری می‌پردازم که در تذکرهٔ نصرآبادی آمده است. قسمتی ازین لغات مربوط است بمظاهر و مآثر مدنی و امور زندگانی روزمره که در عهد و زمان تألیف کتاب استعمال می‌شده است و حالا دیگر موردی ندارد. اما شناختن آنها واجب است و باید در کتاب لغت زبان فارسی وارد شود و بهر تقدیر در خواندن و گره‌گشائی مشکلات متون به کار می‌آید. ضمناً ممکن است که در متون دیگر نیامده باشد. بنابرین یگانه بودن مورد استعمال خود قابل دقت نظر است.

قسمتی از لغات از مصطلحات و ترکیبات مربوط به تداول عامه یا خاص یک لهجه و منطقهٔ معین است و مقداری ازین دسته بیان‌کنندهٔ آداب و اخلاق مردمی است که متکلم آن لغات بوده‌اند. بنابرین در تحقیقات اجتماعی و مردمشناسی مورد استفاده و استناد خواهند بود.

شاید مزیت نثر نصرآبادی در همین است که تکلفی در یافتن لغات ادبی نداشته است و آن صورتی که در ذهنش نقش می‌بسته است همان را بر قلم می‌آورده است.

از میان لغات مصطلح عصر تذکرهٔ نصرآبادی معدودی لغات ترکی و هندی هست که صاحب تذکره آنها را در کتاب خویش آورده است.

فعلاً درین صفحات مقداری از لغات تذکره آورده می‌شود. لغات مربوط به حرف و اصناف و مباحث و مصطلحات دنودیی و ترکیبات خاص و اصطلاحات موسیقی و قمار و نظایر آنها در مقاله‌ای دیگر معرفی خواهد شد.



آبله‌پا: پای تاول‌دار.

دلارهی چو بیابان عشق در پیش است
بگو به آبلهٔ پا که آب بردارد
(نویدی، ص ۲۸۷)

آتشک: از امراض معروف مقاربتی

با قحبهٔ دنیا مکنید آمیزش
از آتشک جهنم اندیشه کنید
(محمد سعید، ص ۱۸۲)

افسری وانشانی هم به علت آنکه مرض آتشک داشت چند بیت در آن باب گفته است.
(ص ۳۸۲)

آروغ: از اعمال بدن در قبال بدهضمی غذا

مهر سپهر جود قراخان که بر درش
گردید شخص جوع به آروغ مبتلا

آفتاب شُرطه = به‌شرطه نگاه کنید
(محمدباقر، ص ۴۱۷)

آکله: مرضی که بمانند «خوره» در بدن می‌افتد. نصرآبادی دچار شدن چلبی بیک (علامهٔ تبریزی) بدین مرض را ناشی از آن دانسته است که او «رساله‌ای در رد انبیاء نوشته در اواخر حال به‌سبب تأثیر باطن فیض مواطن انبیاء علیهم التحیة و الثنا به مرض آکله مریض شده و سوراخ سوراخ شده.» (ص ۱۵۸)

آل: نوعی از رنگ سرخ.

در حقیقت دشمنی ما را چو رنگ آل نیست
زردی روی مرا از دوست می‌دارد نهان
(صفی‌قلی، ص ۲۹)

گل به خود چیدست تا پیراهن او آل شد
سرو می‌بالد به خود تا او قبا را سبز کرد
(ابوالحسن انجوی ۱۸۹)

گل‌گل عرق که بر رخ پر خال کرده‌ای
افشان نقره بر ورق آل کرده‌ای
(فکری اصفهانی، ص ۲۶۹)

دست از جان شسته‌اند از آب تیغش اهل حال
تا لباس سرمه‌ای را چشم مستش آل کرد
(آقا اسمعیل اصفهانی، ۳۶۱)

داری چو هوای رنگ آلی
می‌جو می‌صاف بی‌ملالی
(میرزا باقر تبریزی، ص ۵۳۳)

آلاچوب: آلاچیق و آلاچوق سرپوشیده‌ای است که بدنه و ترکیب آن از چوب است و آن را لغت ترکی نوشته‌اند. در ضبط نصرآبادی ظاهراً به مناسب چوب، «آلاچوب» آمده است.

آینه‌خانه: لفظی دیگر برای «اطاق آینه» که در خانه‌های اعیانی ساخته می‌شد.

از بس که با خیال تو دارم وصالها
آینه خانه‌ای شده‌ام از خیالها
(میرزا همت، ص ۳۸)

قسمتی از منظومهٔ «تعریف آینه‌خانه» سرودهٔ میرزا محمد طاهر ولد ظفرخان را نقل کرده است (ص ۵۸)

بس که بی او چهره‌ام با سیلی غم آشناست
خانهٔ آینه از تمثال من چینی نماست
(علی جرفادقانی، ص ۱۸۶)

ادابند: ظاهراً به معنی متصنع. «میرعطا... طبعش در نهایت شوخی و لطف اما به طریق محمدقلی سلیم ادابند است.» (ص ۲۴۱)

ارابه: چهارچرخه

ارابه پی‌توپ بردن به جنگ
چو موجی که آرد به ساحل نهنگ
(عبدالقادر تونی، ص ۱۰۱)

اشتلم: زور و ستم

مال مرا خوری تو و از روی اشتلم
گوئی حلال شد به خلج مال روستا
(محمدباقر ورنوسفا درانی، ص ۴۱۸)

باد دستی: تلف‌کردن و اسراف

می‌ستاید صد دل و یک دل نمی‌دارد نگاه
زلف را این باد دستیها پریشان‌کرده است
(رضی لاهیجی، ص ۱۱۹)

هر زمان دریای خونی از کجا پیدا کنم
من حریف باد دستیهای مژگان نیستم
(شفائی اصفهانی، ص ۲۱۴)

باروت بی‌صدا

خاموش بی‌کمال چو باروت بی‌صداست
باشد ز پوچ گو بمراتب کشنده‌تر
(صائب، ص ۲۱۸)

بازی‌بازی: نظیر شوخی‌شوخی، گاهی به‌معنی آرام‌آرام

به‌بازی بازیم بادام چشمی مضطرب دارد
که ننشیند به‌شوق بازی بادام یک ساعت
(امینای اصفهانی، ص ۳۴۹)

بازیگاه: محل بازی اطفال

به‌پیری خاک بازیگاه طفلان می‌کنم برسر
که شاید بشنوم زان خاک بوی خردسالی را
(حسن مالمیری، ص ۱۰۸)

باسمه: عملی نقش‌کردن اشکال بر روی پارچه. همین کلمه و عمل آن است که در ابتدای ورود چاپ به آن گفته می‌شد. در احوال ملامؤمن کاشانی نوشته است: «غرابتی در اوضاع و اطوار داشت چنانچه

قبای باسمه می‌پوشید و حاشیه به رنگ مختلف
قرار می‌داد.» (ص ۱۴۵)

بالنگ: میوه‌ای از انواع مرکبات.

صد طعن بر حلاوت بالنگ می‌کنی
گر کفش کهنهٔ تو مربا کند کسی
(اعجاز هراتی، ص ۴۰۸)

بخاری: جای آتش‌کردن در اطاق

بهر منقلی شعله یخ بسته بود
زسرما بخاری زنخ بسته بود
(قدرتی اصفهانی، ص ۴۲۱)

بخیه: دوخت

تا یکی از سال دزدیدن توان بودن جوان
بخیهٔ پیری به‌روی افتاد از موی سفید
(شمسای قمی، ص ۳۶۵)

دانی که چیست بخیهٔ زخم زبان خلق
دندان ز درد برسر دندان نهادن است
(نقاش کاشی، ص ۳۷۰)

زبس که بخیهٔ زخمم به‌روی کار افتاد
به‌دام افتد اگر رنگ من پریده شود
(نظامای شیرازی، ص ۳۸۴)

تا گل زخمش نخندد بر رخ هر بوالهوس
خاربستی کرده‌ام از بخیه بر بالای هم
(ملا ابراهیم شیرازی، ص ۳۸۸)

صافدل را می‌کند بی‌پرده اظهار ثمر
بخیه از جوهر بود بر روی کار آیینه را
(فایضای اصفهانی، ص ۳۴۸)

بدن‌نما:

هر ذره‌ام به‌یادت از بس‌که با صفا شد
آیینه‌های داغم آخر بدن‌نما شد
(میرزا حبیب‌الله، ص ۹۸)

آورد تا در آغوش عکس جمالت از شوق
آیینه بس‌که بالید بر خود بدن‌نما شد
(فرج‌الله شوشتری، ص ۳۳۴)

برشکال: فصل باران موسمی در هند

خوشا ملک بنگاله در برشکال
سوادش به روی زمین همچو خال
(صادق نصرآبادی، ص ۶۴)

بشکن‌بشکن: صدائی که از درهم کردن و تلافی‌دادن انگشتان دست برای اظهار شادمانی ایجاد می‌کنند

سرودر رقص است و قمری مست و دست‌افشان چنار
وقت بشکن‌بشکن توبه است ساقی می بیار
(وارسته چکینی، ص ۳۳۵)

بنده‌خانه: بنده‌منزل

«به‌نصرآباد به‌بنده‌خانه آمده بودند» (ص ۵۲)

اکثر اوقات به‌بنده‌خانه می‌آمد.» (ص ۱۰۳)

بوالعجوبه: در مقام موجود تعجب‌آور و بد هیبت. در تداول عامه «اعجوبه» گفته می‌شود.

لب‌شکر بوالعجوبه‌ای ترا
پایهٔ زشتی سخن عالی است
(تسلی استرآبادی، ص ۴۰۳)

به زبان بیزبانی

چه خوش است جا به‌بزم تو بهانه‌ساز کردن
به‌زبان بیزبانی به‌تو شرح رازکردن
(خضری قزوینی، ص ۲۸۳)

بهله: قطعه چرمی دستکش مانند که برای حفظ بدن از صدمهٔ چنگال باز به‌دست کنند و باز را بر آن نشانند. **بهله‌دوزی:** شغلی بوده است. **بهله‌دار** این کلمه رواج زیاد داشته است که مکرر در شعر استعمال می‌شده

پر زخون گشته بهلهٔ زردوز
پنجهٔ آفتاب بسته نگار
(میرزا عبدالله، ص ۹۸)

خواهم چو بهله با تو دمی همرهی کنم
دستی بر آن کمرزده قالب تهی کنم
(تجلی اردکانی، ص ۱۶۹)

از کمر تا دست می‌گردد جدا افکنده پوست
هرکه را بینی میانش می‌نماید بهله‌دار
(محمدسعید مازندارنی، ص ۱۸۱)

از بس گلش به‌آب نزاکت سرشته‌اند
بی‌بهله گل به‌دست نگیرد نگار من
(علی جرفادقانی، ص ۱۸۶)

چون بهله دست عاشق گیرائی ندارد

تنگ این چنین چه‌بندی از ناز این میان را
(بدیعای خشکه‌ای، ص ۳۵۳
«ولد استاد عوض بهلەدوز سمرقندی»
(ص ۴۳۹)

بی‌پیر:
در طریق درمندی پیر با تدبیر گفت
بی‌جوان هرکس که باشد می‌توان بی‌پیر گفت
(شاداب سمرقندی ۴۴۰)

بید مجنون:
سایه بید گزیدم که ز سودا برهم
بید مجنون شده آن هم ره صحرا برداشت
(شوقی ساوه‌ای، ۳۳۱)
به‌جنت گردمی آن سرو قامت جلوه‌گر گردد
شود مجنون او رضوان و طوبی بید مجنونش
(محمدحسین آملی، ص ۳۷۶)
القصه درین چمن چو بید مجنون
می‌بالم و در ترقی معکوسم
(رشیدای تبریزی، ۳۸۹)

پان: برگی که هندوان می‌جوند و از آن نوعی تخدیر حاصل می‌شود و رنگی سرخ‌رنگ در دهان عارض می‌شود.
دهان تنگش از پان گشته گلگون
چنان کز زخم سوزن سر کند خون
(محمدسعید مازندرانی، ص ۱۸۲)

پرچین: حصار از شاخهٔ درخت و بوته‌های خار.
هر گل که بەسر خریدم از باغ مراد
گل میخی گشت و برسرم پرچین شد
(حاجی‌بهرام بخاری، ص ۴۳۵)

پرگاله: جنس، قطعات مال‌التجاره، تکه، لخت
در بار سرشکم همه پرگالهٔ خون است
این قافله را راه مگر بر جگر افتاد
(نقی کمره‌ای، ص ۲۳۵)

پرهٔ چرخ (و) پرهٔ: بیابان (مجازاً)
در چرخ هلال نیست گویم به‌تور است
یک پره زچرخهٔ فلک مانده درست
(نصیرای همدانی، ص ۱۶۷)
به‌فکر عشق بنارم که خوب پیدا کرد
برای قفل جنون پرهٔ بیابان را
(سلیم طهرانی، ص ۲۲۹)
مرا گشایش خاطرنه از گلستان است
کلید قفل دلم پرهٔ بیابان است

پرهیزانه: غذای مناسب حال مریض.
برد دل را نرگست از گردش مستانه‌ای
هست بیمار ترا این مرغ پرهیزانه‌ای
(شیحعلی قمی، ص ۱۸۵)

پشه خاکی
درویش خامش است ز مبرم کشنده‌تر
از پشه‌هاست پشهٔ خاکی زننده‌تر
(صائب، ص ۲۱۸)

پل آهنی
هر موج زیر پای نسیم آهنین پلی است
پیش سبکروان سفر بحر و بریکی است
(رشیدای تبریزی، ۳۸۹)

پلشت: کثیف
«تو پلشت قحبه خواهری بوده‌ای» (ص ۳۲۱)

پنجهٔ آفتاب: قرص خورشید
پر ز خون گشته بهلهٔ زردوز
پنجهٔ آفتاب بسته نگار
(میرزاعبدالله، ص ۹۸)

پنزر: پوشال که در پالان و جهاز می‌کنند.
خانی که نه ترک است و نه کردونه لرست
لبریز ز پنزر چو جهاز شتر است
(صبوحی خوانساری، ص ۳۵۸)
در چاپ «پنزر» آمده یعنی همان لفظی که در «خنزر پنزر» تداول عامه مستعمل است، ولی پوشالی که در پالان و جهاز می‌گذارند و به آن «سیفال» هم گفته می‌شود «پیزر» است و مثل «پیزر لای پالان گذاشتن» ناظر بدان. باید چاپی غلط باشد.

پوچگو: هرزه‌گو، لغوگو
خاموش بی‌کمال چو باروت بی‌صداست
باشد ز پوچگو بەمراتب کشنده‌تر
(صائب، ص ۲۱۸)

پوست تخت: (تخته‌پوست)

«پوست تخت تجرید انداخته» (ص ۳۵۰)

«پوست تخت ترک و تجرید را به مسجد لنبان انداخت» (ص ۴۶۳)

پول: نقد رایج

«تا پول را سکه زده‌اند من روی پول ندیده‌ام» (یوسفا خوانساری، ص ۳۲۱)

نگیرد گدا پول از بس پُرست
تو گوئی مگر شیرش آدمخورست[1]
(ملاقدرتی اصفهانی، ص ۴۲۱)

پول‌شکستن: تنزل بهای پول و قدرت خرید آن.

«در پول‌شکستن و سرمای اصفهان این مثنوی را گفت» (ص ۴۲۱)

ناظرست به آن مثنوی که بیتی از آن در مادهٔ قبل نقل شد و نیز رجوع کنید به حاشیهٔ ذیل همین صفحه.

پیزری: سست و تنبل و بیکاره. در متن چاپی «بیزری» با «باء» ضبط شده است.

«در ردیف بیزری شهرآشوبی گفته بود. این بیت از آن است.

ز اعتمادالدوله و یارانش ار خواهی خبر
سرچو در تن پیزری شد جمله اعضا پیزری است[2]
(نشاطی دماوندی، ص ۴۲۹)

پیسی: سختی و دشواری

آن نیستم آنکه با خسیسی سازم
یا چون فلک پیر به پیسی سازم
(طالب آملی، ص ۲۲۵)

پیش‌پیش: جلوجلو

هرجا که می‌رویم غمش پیش‌پیش ماست
نتوان ز نور دیده به‌سعی قدم گذشت
(زینتی نطنزی، ص ۳۲۷)

پیشین: قسمتی از روز را یعنی بعد از بامداد و پیش ازظهر گویند. در یزدهم مصطلح است و پسین مقابل آن است.

به‌پای همت من این دو عالم است دو کفش
که صبح پوشم و پیشین برهنه پا گردم
(رکنای کاشانی، ص ۲۱۶)

پیشینگاه: موقع پیشین.

رفت پیشینگاه از ویرانه‌ای
سوی بازار حلب دیوانه‌ای
(زلالی خوانساری، ص ۲۳۲)

پینکی: چرت، خواب غیر عمیق

«مردم چشمم لباس پینکی نپوشیده.» (ص ۴۶۰)

تابین: از منصب‌های دیوانی در عصر صفوی (ص ۵۲، ۱۴۴)

تاسه: اندوه و ملال. از لغاتی است که در متون قرون پنج و شش مستعمل بوده و در عصر صفوی کم استعمال.

خواجه در کاسهٔ خود صورتکی چند بدید
بیم آن بد که بگیرد به وجودش تا سه
(چلبی تبریزی، ص ۳۹۶)

تبخاله: تب‌خال

صفحات ۱۵، ۲۱، ۵۴، ۳۵۶، ۴۰۷، ۵۰۸. بطور مثال نقل می‌شود.

تا لب بحر سرشکم اختر تبخاله داشت
حلقهٔ گرداب رقص شعلهٔ جواله داشت
(نورس، ص ۴۰۷)

تخته پل: پل موقتی و برداشتنی

قلعهٔ قهقهه دهان کرده
تخته پل بر سرش زبان کرده
(زلالی خوانساری، ص ۲۳۴)

ترک‌بند: از ابزار درویشی

«در اوایل حال در لباس درویشان ترک‌بند

---

۱ ــ این بیت از منظومه‌ای است در علت شکست پول و نزول بهای آن. من تفصیل این واقعهٔ تاریخی را طی مقاله‌ای به‌عنوان «انقلاب درم در زمان شاه‌عباس دوم» نوشته‌ام (مجلهٔ تاریخ، شمارهٔ اول ــ ۱۳۳۵ ــ صفحهٔ ۲۶۷-۲۷۴).

۲ ــ تخلص دیگر این شاعر «بیزری» بوده است.

بی برگی بسته» (ص ۳۵۷)

ترنگ: صدای شکستن شیشه

چون ترنگ شیشه در گوش آمدش
دل درون سینه در جوش آمدش
(زلالی، ص ۲۳۳)

تماقه: کلاهی که بر سرباز شکاری می‌گذارند. در لغتها معمولاً با «غین» می‌آورند. در تذکرهٔ نصرآبادی برای شخص آمده است: «تماقه‌ای از چرم برای او دوخته بود.» (ص ۳۶۵)

توشک: وسیله‌ای که بر روی آن می‌خوابند و داخل آن معمولاً از پنبه یا پشم انباشته است.

چه سرسبزی است عالم را که ناهید از پی عشرت
به‌بام مه کشید از بزم عیش خویشتن توشک
(وقاری یزدی، ص ۴۸۷)

ته سفره: آنچه در سفره زیاد می‌آید.

قانع مشو به‌نعمت روی زمین زدوست
ته سفره‌ای است اینکه به‌خاکش فشانده‌اند
(شمسا قمی، ص ۳۶۵)

تیر هوائی: صفحات، ۲۰، ۳۲۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۸۷

تیش: شپش در لهجهٔ شیرازی

«شمس تیشی: ... چون شپش در لباس او بسیار به همرسیده به تیشی مشهور شده، چه شپش را در آن ولایت تیش می‌گویند.» (ص ۱۴۷)

جناق‌بستن

عهد او چون جناق بستن بود
مطلب از بستنش شکستن بود
(رضی قزوینی، ص ۱۷۳)

چرب‌زبانی

همچو شمع از نفسش مجلس عالم گرم است
هرکه با سوختگی چرب‌زبانی دارد
(زمانی یزدی، ص ۲۴۵)

چسبان: مطلوب، خوشایند

سخن چون رفت بیرون از دهن عریان بدن باشد
خموشی جامهٔ چسبان بالای سخن باشد
(فریدون، ص ۳۴۶)

نیست چسبان با ضعیفان اختلاط اغنیا
رشته در آغوش گوهر هست از گوهر جدا
(طایفای جرفادقانی، ص ۳۵۲)

آشنائی از ره بیگانگی چسبان‌ترست
بسکه کم رفتم به‌درها روشناس هردرم
(کلیم کاشانی، ص ۲۲۲)

چوب دربان

زجوش بخل مردم چین به‌ابرو مد احسان است
نوازش اهل حاجت را همین از چوب دربان است
(علی جرفادقانی، ص ۱۸۶)

چوب دربان مهر صاحبخانه راکین می‌دهد
قطع پیوند از دو سر با تیغ چوبین می‌کند
(عاملا بلخی، ص ۴۱۰)

چوبک‌زنان: چوبک‌زن در متون بسیار آمده

جهان آسوده نوعی که در بزم سپهر اکنون
زشادی می‌زند بهرام چون چوبک‌زنان چوبک
(وقاری یزدی، ص ۴۸۷)

چیت: نوعی پارچهٔ نخی

حرفهٔ پدر حاجی‌طالب نصیب تخلص اصفهانی را چیت‌ساز نوشته است. من پیش ازین در متنی این کلمه را ندیده‌ام و شاید قدیمترین مأخذ باشد. (ص ۳۶۰)

حق نمک

در روزگار حق نمک کم نمی‌شود
چینی هنوز یاد ز فغفور می‌کند
(مسیح عیسی شیرازی، ص ۳۸۶)

حلقهٔ در

گیرم که درون خانه راهت ندهند
نومید مباش و حلقه بر در زن
(رشدی، ص ۳۰۸)

دل چو بینا شد زنور حق نظر در کار نیست
در چو واشد حلقهٔ بیرون دردر کار نیست
(واصل لاهیجی، ص ۳۵۲)

حمله‌دار: اصطلاح برای افرادی که مباشرت بردن قافله‌ای را بهمراسم زیارت یا حج عهده دارند.

«بعد از آن روانهٔ سفر حجاز شده از حملات حمله‌داران نجفی که بغضب شاه نجف درآیند انواع جراحات به‌خاطر شکسته رسید.» (ص ۴۶۳)

خانه کوچ: کوچ‌کردن بطور بنه‌کن. اصطلاحی قدیمی است. (ص ۱۲۲)

خمیازه: در شعر دورهٔ صفوی زیاد استعمال شده است.

زان دهن تا دیده چون گل خندهٔ آهسته را اشتیاق
بوسه در خمیازه دارد بسته را
(محسن تبریزی، ص ۱۲۰)

از دم پیران جوانان را رسد پروازناز
چون کمان خمیازه‌کش مگذارآغوش مرا
(وقاری یزدی، ۱۸۰)

ایام شباب عطسه‌ای بود و گذشت
خمیازهٔ عمر بود پیری هم رفت
(رکنای کاشی، ص ۲۱۷)

نشئه‌ای از تیغ او دارم که چاک سینه‌ام
چون قمارآلوده نتواندلب ازخمیازه بست
(الهی همدانی، ص ۲۵۵)

موارد دیگر متعددست.

خندهٔ دندان‌نما

شب که حسنت عشرت‌افزای دل غمدیده بود
اشک شادی خندهٔ دندان‌نمای دیده بود
(لامع همدانی، ص ۳۲۱)

میسازدم زخندهٔ دندان‌نمای خویش
آن نازنین ضیافتِ شیروشکر مرا
(سرافراز سمرقندی، ص ۴۳۹)

بزهد خشک واعظ خندهٔ دندان‌نما دارد
دهان آستین از سبحهٔ صددانه‌ای ساقی
(بدیع سمرقندی، ص ۴۴۳)

خواب قالی

نبیند پهلویم درخواب هم روی نهالی را
نخواباند تنم ازناتوانی خواب قالی را
(میرزا حسن، ص ۱۰۸)

خواب مرگ

برخاست روز محشروما غافلان هنوز
درخواب مرگ گوش بهافسانهٔ خودیم
(باقر شیرازی، ص ۱۴۲)

داه: کنیز. از لغات قدیم است. منوچهری هم استعمال‌کرده.

افتاده‌ام بهدام غم عشق داهکی
چه داهکی بهحسن و ملاحت چوماهکی
(فضلی جرفادقانی، ۲۶۴)

در شیشه کردن: در مورد شیطان و پری

آئینه ساخت سحر جمالت نقاب را
در شیشه کرد همچو پری آفتاب را
(مشفقی قمی، ص ۳۶۶)

دست‌انداز: ناهمواری جاده

همچو نقش قدم آسوده زدست اندازم
برد با خودکف خاک آنکه زجا کند مرا
(حاجی محمد گیلانی، ۳۴۶)

دنگ: وسیله برنج‌کوبی به‌منظور جداکردن پوست آن تقیا مشهور به دنگی چون به‌امر رزازی مشغول بود به دنگی مشهور شده (ص ۴۳۰)

دیدوو ادید: دیدوبازدید

«و از وفور تواضع و تکرار دیدوواديد رسمی ایشان را به‌تنگ نیاوردم» (ص ۴۶۱)

دیدوبازدید:

چنان دلم زغم دیدوبازدید شکست
که ناخنم بهجگر ازهلال عید شکست
(حکیم عبدالله کاشانی، ۳۶۴)

راست‌بازی: صداقت و درستی

«با همگی بساط یکدلی و راست‌بازی چیده» (ص ۴۶۱)

رگ ابر

صدصدف مایه تواند برداز یک رگ ابر
تا توان تیغ زبان بودچرا گوش شوی
(حکیم عبدالله کاشانی، ۳۶۴)

روپیه: واحد پول هندی

عمر اگر امان دهد میروم از ره دکن
روپیه تا بهدست من هون نشود نمی‌شود
(میر معصوم، ص ۲۵۰)

روشناس: شناخته، سرشناس، مشهور. مکرراً در تذکره دیده می‌شود. نمونه نقل می‌شود.

روشندلان به هند نگردند روشناس
درشب چراغ آینه خاموش میشود
(میرزا همت، ص ۳۸)

مجنون که خویش را بهجهان روشناس کرد

پنداشت عاشقی نتوان در لباس کرد
(میرزا شفیع، ص ۱۳۱، و به ملاعلی ساروی هم نسبت داده ص ۳۷۵)

عاشق اگر زسنگ ملامت هراس کرد
خود را به‌ننگ بوالهوسی روشناس کرد
(محمد معصوم، ص ۱۹۶)

آشنائی از ره بیگانگی چسبانترست
بسکه کم‌رفتم به درها روشناس هر درم
(کلیم، ص ۲۲۲)

روشنگر

سینه را روشنگری غیراز دل بی‌تاب نیست
توتیای دیدهٔ آئینه جز سیماب نیست
(حاجی فریدون، ص ۳۴۵)

زبان چرب

شاکرم چون بندگان از رزق صبح‌وشام خویش
از زبان چرب دارم لقمه‌ای درکام خویش
(ملا وفا هراتی، ص ۳۳۸)

مؤلف در صفحهٔ ۱۳۶ «حرب‌زبانی» را استعمال کرده است

زمانه‌سازی: ابن‌الوقتی

«به علت چرب‌زبانی و زمانه‌سازی با پادشاهزاده‌ها و امراء آشنا شده سامانی بهمرسانیده» (ص ۱۳۶)

زنگ دندان

از طپیدنهای دل رو می‌دهد افغان مرا
گربود چون زنگ دندان برسر دندان مرا
(نقاشی کاشی، ص ۳۷۰)

سرشناس: معروف، شناخته‌شده (ص ۱۴۱)

سرکردن: شروع‌کردن

به مکتب می‌رود ازخانه بهتر می‌کند بازی
معلم گویدش سرکن قلم سر می‌کند بازی
(اقدس مشهدی، ص ۲۸۷)

سفال: ساقهٔ بوتهٔ خشک‌شده، پوشال. هنوز در یزد «سیفال» گفته می‌شود.

اگر چه نیک نیم خاکپای نیکانم
عجب که تشنه بمانم سفال ریحانم

سگ آبی

نفس سرکش تا بمی شدآشنا بیگانه شد
کی سگ آبی تواند پاسبان خانه شد
(میرزا طاهر، ص ۲۰)

سن: یکی از آفتهای گندم

سن صحرای غله‌های زکوة
ملخ شاخ و برگ قبض و برات
(مؤمن قمشه‌ای، ص ۴۰۷)

سنگ قناعت

نباشد توشه‌ای زیب کمر ارباب همت را
نگین‌دان است ناف سالکان سنگ قناعت را
(مقیمای مقصود، ص ۳۵۵)

سیاه مست: کسی که کاملا مست باشد

صبا بر دوش او چون افکند زلف سیه‌پوشش
سیه مستی است پنداری که می‌آرند بردوشش
(میرالهی همدانی، ص ۲۵۶)

هیچگه چشم سیه مست ترا خواب نبرد
که به بیداریش از گریه مرا آب نبرد
(ناجی تبریزی، ص ۳۶۳)

صد نافه مشک خال لبت در شراب کرد
تا شد سیاه مست و جهانی خراب کرد
(طرزی طرشتی، ص ۴۰۸)

سیلی استاد

هرچه ما بیداد می‌پنداشتیم آن داده بود
خصمی افلاک با ما سیلی استاد بود
(سید مرتضی شیرازی، ص ۱۷۸)

درمش سکه توفیق نبیند هرگز
هرکه رو در گرو سیلی استاد نکرد
(ملا زمانی، ص ۲۴۵)

سیه‌خانه: سیاه چادر

در تیرگی شب اثر فیض بهار است
لیلی وطنی غیر سیه خانه ندارد
(میرزا محمد اکبر، ص ۱۱۰)

شال‌پوشی

صافی ماست درد نوشی ما
خوش قماشی است شال پوشی ما
(محمد کاظم اردبیلی، ص ۳۲۶)

در شرح حال لطیفای قلندر نوشته است که در

«اوایل حال در لباس قلندران ترک بند بود... و بعد از آن شال پوشی اختیار کرده....» (۳۹۵)
برای موارد دیگر بهٔ صفحات ۲۱، ۳۳، ۵۲، ۳۹۶، ۴۱۹ و ۴۳۲ مراجعه شود.

شان عسل: در تداوم عامه «شون» گفته میشود.

مانند شان موم که ریزند شمع ازو
شد خانهها خراب که سروت نهال شد
(میرزا طاهر، ص ۱۸)

در کام اهل ذائقه شیرین نمیشوی
تا نشکنی بسان عسل شان خویش را
(شوکتی اصفهانی، ص ۳۳۷)

شاهی: واحدی از پول

چند افلاکی سخن گوئی زعباسی خموش
چار شاهی آورد نخل امیدت را ببر
(افلاکی تبریزی، ص ۳۱۵)

«عباسی» ایهام دارد نسبت به واحد دیگری از پول و شخصی که شاعر بدو دلباخته بوده و عباس نام داشته.

شرطه: یادآور «باد شرطه» (ای باد شرطه برخیز... حافظ) که مرحوم قزوینی مقالهای تفصیلی درباب آن دارد. آفتاب شرطه هم باید مرتبط با باد شرطه باشد.

ترک این سودای طوفانزای کن کاندر سفر
آفتاب شرطه بیرون گاهی آید از زوال
(اعجاز هراتی، ص ۴۰۸)

شعلهٔ جواله: آتشی که بچرخانند. از مصطلحاتی است که در شعرای سبک هندی مخصوصاً رایج بود. شعلهٔ جوال هم گفته شده است. چند تا مثال نقل میشود.

تا به لب بحر سرشک اختر تبخاله داشت
حلقهٔ گرداب، رقص شعلهٔ جواله داشت
(نورس دماوندی، ص ۴۰۷)

در سماع از خود چراغ افروز وحدتخانه باش
شعلهٔ جواله شو هم شمعو هم پروانه باش
(وقاری، ص ۱۸۰)

مرا گرد تو گشتن زنده دارد
مزاج شعلهٔ جواله دارم
(محمد صالح شوشتری، ص ۳۵۶)

شکر خواب

معشوق به شیرینی شکر خواب است
تا دیده نبندی نتوانش دیدن
(عبدالله کاشی، ص ۳۶۵)

نمیگوئی، نمیخندی چه شد آیین مشربها
تبسم در شکر خواب است پنداری درآن لبها
(آقا شمسا، ص ۳۶۵)

شلائین: شخص مصر و مجازاً بمعنی عاشق و شواهدش در شعرای دورهٔ صفوی دیده شده.

شلایین چون فتد بربستر آئینه عکس او
چو موج باده گردو جوهر از روی عرقناکش
(محمد مؤمن، ص ۳۵۵)

شلاقی: کنایه از بدنامی و بیشرمی است.

ــ «قلی بیک مذکور جوان شوخ شلاقی بود... بعلت مصاحبت با شهزادهها شاهعباس چشم او را/کند...» (ص ۴۱)

ــ «ادهم بیک... بمقتضای شباب کمال شوخی و بیپروائی داشت. چنانچه در عاشقی محمدرضای حاجی یوسف قهوهچی نهایت رسوائی و شلاقی بهعمل میآورد...» (ص ۴۸)

ــ «شیخالله قلی اصفهانی در اول جوانی در کمال شوخی و شلاقی و خوشحرفی بود...» (ص ۱۴۵)

شنگل و منگل: ظاهراً ناظرست به قصهٔ معروف بزی که نام بچههایش شنگول و مگول بود

«دو برادر بودند... یکی برخورداربیک و یکی محمد بیک و به اعتبار شوخی ایشان را شنگل و منگل میگفتند.» (ص ۴۰۶)

شوله: نوعی غذای آشمانند ولی بدون گوشت است. اکنون در یزد به آن «شولی» میگویند.

«مشهور شده که هر روز یک مثقال عنبر در شوله میکند.» (ص ۱۳۰)

شیر قالی: نقش شیر در قالی.

فراغتی به نیستان بوریا دارم
مباد راه درین بیشه شیر قالی را
(غنی کشمیری، ص ۴۴۶)

شیر و شکر: نوعی شیرینی
میسازدم زخندهٔ دندان‌نمای خویش
آن نازنین ضیافت شیر و شکر مرا
(سرفراز سمرقندی، ۴۳۹)

صنوبر: درخت کاج (نه چنانکه اکنون گفته می‌شود: تبریزی).
نهال قد تو ای سرو ناز لاله عذار
صنوبری است که دلهای زنده دارد بار
منظور از «دلهای زنده» تخم بازنشدهٔ درخت کاج است که بشکل «دل» می‌باشد

طرح: اصطلاح برای نقشه‌ریزی در بازی شطرنج «لجلاج را به طرح اسب مات می‌کنم.» (ص ۴۰۴)

طلای دست افشار: طلای نرم.
محتاج به پایمردی آتش نیست
نقد سخنم طلای دست افشارست
(ابوالفتح، ص ۳۷)

عباسی: واحد پول
چند افلاکی سخن گوئی ز عباسی خموش
چار شاهی آورد نخل امیدت را ببر
(افلاکی، ص ۳۱۵)

عرقناک: عرق‌دار.
صفای روی عرقناک یار را نازم
که صلح داده به‌هم آفتاب و شبنم را
(اوجی نطنزی، ص ۲۴۹)

عف‌عف: صدای سگ.
از عف‌عف غیر بر نگردی زنهار
کاواز سگان نشانهٔ آبادی است
(یوسف کشمیری، ص ۲۰۴)

عیالمند: عیالوار (ص ۳۳۱)

غلط مشهور
به شعر شهرهٔ آفاق گشته‌ام این است
یکی زجمله غلطهای در جهان مشهور
(نصیرای همدانی، ص ۱۶۷)

فروکش‌کردن: کنایه از اقامت کردن
«در اواخر به اصفهان فروکش کرده در قهوه خانه ساکن شد» (ص ۲۹۰)

قلابهٔ یخ‌کشی
از دیده به سوی طرف دامان
قلابهٔ یخ‌کشی است مژگان
(آقا اسمعیل، ص ۳۶۱)

قلماق‌کاری
«در جنگ قلماق کاری که کسی به‌یاد ندارد به‌عمل آورد.» (ص ۲۹)
ظاهراً قلماق مأخوذ نام قوم قلماق است که مردم خشن و تندی بوده‌اند.

کبوترِ بره‌جِنگ: نام نوعی کبوتر (ص ۴۵۸)

کبوتر چاهی
الفت به زنخدان تو واز بسکه گرفت
مرغ دل من کبوتر چاهی شد
(محمدرضا، ص ۳۸۱)

کبوتر سیاه‌پشت (ص ۴۵۸)

کبوتر غوره سرسفید (ص ۴۵۸)

کجاوه (ص ۷۴)

کجک: آلتی که پیل را بدان هدایت کنند
کجک برسر زند چون پیل مستم یاد آن مژگان
نگهدارد خدا سرحد حیرت را ز ویرانی
(سلطانعلی بیک، ص ۲۸)
کجک بر سرش، ابر بالای کوه
فلک پیش او سایهٔ پای کوه
(کاظما تونی، ص ۴۰۲)

کجواجی: کج و معوج
راست چون دیزی کجواج شکسته دهنی است
که پر از پشم سگ گر کندش گیائی
(محمد شریف، ص ۴۱۶)
ننمودن عیب اغنیا از مال است
کجواجی شاخ را بود برگ پناه
(قدسی، ص ۲۲۷)

کربلائی: نسبت به کربلا
گشت یک شب در میان وصل بت رعنای ما
کربلائی شد لباس تیره بختیهای ما
(واعظ قزوینی، ص ۱۷۲)

کشکول گدائی
مرا این ترک سر سرمایهٔ صاحب کلاهی شد
چو کشکول گدائی واژگون شد تاج شاهی شد

(ناصر علی، ص ۴۴۷)

کشمکشان: کشمکش + ان

پیر میخانه نمیداد به ما دختر رز
بر در میکده خوش کشمکشانی کردیم
(ظهیرالدین، ص ۹۲)

کلاپیسه: جابجا شدن چشم از حال طبیعی.

کلاپیسه شد چشم چرخ دژم
سپید و سیه هر دو شد عین هم
(عبدالقادر تونی، ص ۱۰۶)

مولوی هم استعمال کرده است.

کلاه نمدی

درد سر بود بسی برسر ما افسر ما
شد کلاه نمدی صندل درد سر ما
(رکنای کاشی، ص ۲۱۵)

در ضمن کلاه نمد است این معنی
بر سر نرسید هر که پامال نشد
(واثق نیشابوری، ص ۳۱۶)

گلقند آفتابی: گلقندی که در آفتاب به‌عمل آمده باشد.

رخساره و لب او درد مرا دوا کرد
گلقند آفتابی آخر دوای ما کرد
(سیار، ص ۳۰۹)

گل کردن

خجلت هر بی ادب از روی ما گل می‌کند
سیلی تنبیه عالم را بناگوشیم ما
(حاجی شریف، ص ۴۱۵)

گل میخ

ازین کفچهٔ سرخ و گل میخ زرد
سر هندوی شب فلک داغ کرد
(عبدالقادر، ص ۱۰۵)

هر گل که به سر خریدم از باغ مراد
گل میخی گشت و برسرم پرچین شد
(بهرام بخاری، ص ۴۳۵)

لب شکری: کسی که لبش پارگی یافته

لب شکر گشته‌ای که تا دانند
جای دندان شکستنت خالی است
(میر معصوم، ص ۴۰۳)

لیوه: لوس

دست بردامن زن استغنای تمکین شیوه را
از حریم دل بەدرکن آرزوی لیوه را
(واعظ قزوینی، ص ۱۷۲)

مرغ دوست

زبان تا در دهان دارم حدیث اوست می‌گویم
چو مرغ دوست تا دم می‌زنم یا دوست می‌گویم
(سید مرتضی ص ۱۷۸)

لغتنامهٔ دهخدا هم به نقل آنندراج فقط همین بیت را آورده است.

مسطوره

«از اشعار او آنچه مناسب مسطوره بود این است.» (ص ۸۳)

مودار: ترک‌دار

افسر زرین سرآزاده را در کار نیست
نقش عیب کاسهٔ چینی چون مودار نیست
(صائب، ص ۲۱۹)

موسوره: حیوانی است. در یزد کنونی هم گفته می‌شود.

زجنگال موسورهٔ پرجفا
نگهدار یارب به شاه رضا
(میرحسن، ص ۱۴۳)

نوبرکردن

نوبر نکرده شکوه بزبان در دهان ما
بیباک شعله‌ای است که خاموش کرده‌ایم
(میرزا امین، ص ۱۳۳)

ناخنک

می برد وقت ناخنک در مشت
همچو پشه فرو به سنگ انگشت
(سلیم تهرانی، ص ۲۲۸)

و در معنی دیگر

شمع محفل کنم آن دم که دل روشن را
ماه نو ناخنک دیده شود روزن را
(میر عبدالحسین، (ص ۳۶۹)

نعل وارون

گر مه عید نماید فلکت شاد مشو
که غرضهاست در این نعل که وارون زده است
(زمانی یزدی، ص ۲۴۵)

نفس‌درازی: پرچانگی

یک دم بس است هستی گــر هست سرفــرازی
عمر دراز نــبود غیر از نــفس درازی
(یحیی، ص ۸۵)

زبان خموش ولیکن دهان پُر از عربی است

بهاءالدین خرمشاهی

آنچه در این مقاله می‌آید، بیشتر درددل‌گویی و همسخن‌جویی است تا تحقیق و تتبع[1]، و نیز به‌یادآوردن این حقیقت محجوب مانده که زبان عربی، جزو سرشت و سرنوشت تاریخی ماست، هم زبان دین و آیین ماست، هم کلید و کلیددار فرهنگ دیرین پیشین ما، و هم مشکل‌گشا (اگرچه به‌زعم بعضی از روشنفکرانِ سره‌نویس‌ناسره‌اندیش، مشکل‌افزا)ی زبان امروزین ما.

پرواضح است که خط ما عربی است. اگر بعضی سر مناقشه داشته باشند، لااقل این مسلم است که قطع‌نظر از منشأ، خط فارسی با خط عربی یکی است. اکثریت عظیم امهات آثار دینی و فکری و علمی و هنری ما (جز شعر) به‌عربی است یا آمیخته به‌عربی تا به‌آن حد که کمتر اصطلاح فلسفی و کلامی و فقهی و اصولی و منطقی و علمی و ادبی به‌فارسی داریم، و بی‌دانستن عربی، و سپس احاطه به‌آن اصطلاحات و آن علوم و فنون، همواره چون امروز، دست ما کوتاه و خرما برنخیل خواهد بود.

قرآن (و به‌قول شادروان مطهری زبان عربی زبانی است که حیات و هنر و توش و توان و دیرندگی و بالندگی‌اش را از همین کتاب دارد و در یک کلام، زبان عربی زبان یک کتاب است نه زبان یک قوم) و آنچه از پیامبر و ائمه و پیشوایان دین و اکثر آنچه از فلاسفه و حکما و متکلمان و عرفا و فقها و محدثان و علما و مورخان، تا پایان قرن سیزدهم و نیز حتی بعضی از متون مهم در قرن حاضر[2]، به‌عربی است و استثنا آنقدر کمیاب است که خود قانون و قاعده را ثابت می‌کند. **دانشنامهٔ** بوعلی با هر قصد و هر تکلف نوشته شده باشد جز اینکه خود استثنایی است در میان آثار متعدد بوعلی، ثابت کرده است که به‌فارسی نمی‌توانسته‌اند الهیات و طبیعیات نوشت: همچنین **زادالمسافرین** ناصرخسرو یا **دُرة‌التاج** فارسی قطب‌الدین شیرازی، که دشوارتر و دیریاب‌تر از عربی محض‌اند!، را تا عربی ندانیم نمی‌توانیم بخوانیم و بفهمیم. بعلاوه، چنانکه گفته شد، ابتدا باید حکمت و کلام و بسی علوم و فنون دیگر دانست تا سپس بتوان معنایی از این متون مستفاد کرد.

شعر نیز که خود فارسی‌ترین میراث ماست، بهترین گیرندهٔ کلمات عربی، یعنی پَذیرنده و گوارندهٔ بهترین کلمات و ترکیبات عربی بوده است. وزن شعر فارسی هم عمدتاً مبتنی بر اسالیب و اوزان و قواعد و قوالب عروض عربی است.

اینک درگذار از این گردنهٔ حساس تاریخی، جز با تأمل در میراث گذشته و گذشتگان خویش و تمسک به‌آن نمی‌توانیم به‌خود آییم و از این [احساس] ذلّت و زبون‌اندیشی بدر آییم.

گروهی که در اسلام جز قشر نمی‌بینند و جز قشری مسلمانان قشری و لاجرم خود به‌یک معنا اهل قشر و نگرانِ قشر و قشری نگرند، بین فتح ایران در اوایل قرن اول هجری به‌دست مسلمانان، که فریادرس فرهنگ محتضر باستانی ما شد، و هجوم مغولها که به‌زندگی و زیبایی و دانش و دانایی ابقا نکردند، چندان فرقی نمی‌نهند، و تبرّیٰ از ایران اسلامی را بصورت تولّیٰ به‌ایران باستان درآورده‌اند. ولی این چگونه منطقی است که ایران ۲۰۰۰ سال پیش را می‌شود و می‌باید دوست داشت

---

۱ ــ ولی به‌دو کتاب کم‌حجم و پرمعنا باید اشاره کنم: نخست **پیام من به‌فرهنگستان** اثر شادروان محمدعلی فروغی که در سال ۱۳۱۵ نوشته شده و اخیراً هم تجدید چاپ شده است (تهران، پیام، ۱۳۵۴) و دیگر **دو مقاله پیرامون نثر فارسی و واژه‌سازی** نوشتهٔ داریوش آشوری (تهران، آگاه، ۱۳۵۶) که هر دو هوشمندانه به‌بحرانها و نوسانهای گذشته و حال زبان فارسی پرداخته‌اند. همچنین فصل «زبان فارسی» و آخرین فصل از کتاب **خدمات متقابل ایران و اسلام** تألیف شادروان استاد مطهری

۲ ــ از جمله **اعیان الشیعه** اثر سیدمحسن امین عاملی در ۵۶ مجلد، و **الذریعه**ی آقابزرگ تهرانی در کمابیش ۳۰ مجلد، و **الغدیر** علامه عبدالحسین امینی در احتمالاً بیش از ۱۲ مجلد و تفسیر **المیزان** تألیف علامه طباطبائی، در ۲۰ مجلد که به‌فارسی هم ترجمه شده، و همه محصول قرن حاضرند.

ولی ایران ۱۰۰۰ سال پیش را نمی‌شود و نمی‌باید. طبیعی‌تر این است که انسان پدرش را از پدر بزرگش بیشتر دوست داشته باشد.

برای اینکه بحث بیش از این کلافه نشود، می‌توان آن را به‌دو شعبه تقسیم کرد: نخست اهمیت زبان عربی بعنوان مفتاح فرهنگ اسلامی و ایرانی اسلامی، و دیگر اهمیت و نقش زبان عربی در زبان فارسی، که موضوع این مقاله است.

شاید اهل تحقیق درست‌تر و دقیقتر بدانند که زبان و بیشتر نثر امروز فارسی گرفتار چه بیماری و چگونه بحرانی است، ولی آنچه بنده می‌بینم ضعف و نقاهت امروزهٔ این زبان است. نثر امروز فارسی علاوه بر این که نمی‌تواند محمل ترجمهٔ فی‌المثل کانت و هگل قرار گیرد، که صرفاً یک مشکل زبانی نیست، بلکه از عهدهٔ بیان ما فی‌الضمیر بعضی نویسندگان اعم از داستان‌نویس و مقاله‌نویس هم برنمی‌آید. یا شاید اهل زبان و اهل زمان، چنانکه باید، از عهده برنمی‌آیند که همانا دو وجه از یک مشکل است.

یکی از دلایل و بلکه علل این نقاهت، در فرط فاصله و فراقی است که بین امکانات و استعدادات گذشته و امروزین زبان فارسی افتاده است.

عده‌ای از اهل زبان و زباندوستان یا زبانشناسان و بیشتر متفنّنان گرفتار این گمان شده‌اند که راه دادن به‌مفردات و ترکیبات عربی بزرگترین خطری است که در گذشته و حال، زبان شیرین فارسی را تهدید و گاه تباه کرده است. این حرف تا آنجا که مصداق و نمونه دارد درست است ولی بعنوان یک قاعده و اصل درست نیست، و مسلم است که بدون پیوند با زبان عربی، و استعانت از این زبان ورزیده و کارآزموده، میراث علمی و ادبی، و نیز صرفاً زبان و نثر فارسی به‌آن حد از غنا که رسیده بود، نمی‌رسید. ولی میزان و نحوهٔ استفاده از مفردات و ترکیبات عربی را طبع و ذوق سلیم ــ که فصاحت را با مشق و مرور در آثار فصحا آموخته باشد ــ تعیین می‌کند، حکم کلی نمی‌توان کرد، به‌قول سعدی:

سماع ای برادر نگویم که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست

مفردات و ترکیبات عربی در شعر حافظ و شعر و نثر سعدی فصاحت آفرین است، ولی در تاریخ وصاف، و درهٔ نادره، فضیحت‌آور و ناقض غرض است. هدف بنده، دفاع از ضایعات و سقطات قدیم نثر فارسی نظیر مرزبان نامه و حبیب‌السیر و درّهٔ نادره و همان تاریخ وصاف نیست. چه اصلاً تاریخ وصاف فارسی نیست. عربی هم نیست، ولی هم لغات عربی دارد و هم فارسی. چیزی است مانند زبان اردو، که اخیراً هم به‌همت آقای آیتی به‌فارسی ترجمه شده است![3] یک دلیل بر اینکه صرفاً ایراد مفردات و ترکیات عربی، مخصوصاً درحد لازم و معقول، نثری را بد و بیمار نمی‌کند این است که مدعیان همواره نمونه‌های افراطی ارائه می‌دهند، و جز مثالهایی که نام بردم، مثلاً به‌نثر محمد قزوینی اشاره می‌کنند نه نثر محمدعلی فروغی. حال آنکه در نثر و نگارش فروغی، مانند مقتدایش سعدی، مفردات و ترکیبات عربی کم نیست. منتها قوّهٔ متصرفه باید داشت. در قدیم عده‌ای بی‌هنر و فارسی مدان با افراط در بکار بردن کلمات عربی و عربی‌زدگی، پدر زبان فارسی را درمی‌آوردند ــ یعنی می‌خواستند درآورند و حالا هم عده‌ای با افراط یا تفریطی همسان و در جهت عکس، یعنی با تلاش عبث در عربی‌زدایی و کوشش در سره نویسی همان کار را می‌کنند یا می‌خواهند بکنند. و زبان امروز فارسی را گرفتار وسواس بیمارگونه و بیهوده‌ای می‌سازند. حتی متعصب‌ترین منکران زبان عربی، یا منکران راه‌دادن کلمات عربی، نمی‌توانند ردّیه یا دفاعیه‌ای در بیان مراد خویش بی‌استفادهٔ معقول و ناگزیر، از کلمات عربی بنویسند، مگر اینکه تکلف را از حد بگذرانند و چیزی مانند بعضی طبع‌آزمائیهای یغمای جندقی و افشار بکشلوی قزوینی و بعضی تمرینهای ناموفق کسروی (جز در تاریخ مشروطه) یا طبع‌فرسائیهای اخیر آقای پ‍ عظم تحویل مردم دهند.

مشکلِ فارسی‌نویسی امروز ریشه در چند چیز دارد. نخست در قدمت و سنت نداشتن نثر نویسی فارسی، که صرف‌نظر از استثناهای اندکشمار، نثر نویسی در قدیم چندان رواج و رونقی نداشته بوده است؛ و غلبه با شعر و عربی‌نویسی بوده است. می‌توان گفت ۹۵ درصد از متون اساسی ما، چه در تاریخ، چه در جغرافیا، چه علوم طبیعی چه علوم عقلی و شرعی به‌عربی

---

۳ ــ تحریر تاریخ وصاف، به‌قلم عبدالمحمد آیتی (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶)

است. کمابیش ۹۰ درصد ادبیات فارسی هم شعر است. و اوج ورزیدگی و کارآیی و رسایی و رعنایی و شیرینی و شیوایی زبان فارسی در شعر است[۴] (پیداست که شعر نو جز چند استثنا داخل در این حکم نیست). باری، و نثرنویسی هرگز از حد تفنن فراتر نرفته است. نثر ادبی هنری قدیم در اوجش درصدد و در آرزوی آن بوده که به‌شعر تشبّه کند و پا به‌جای شعر بگذارد، چنانکه سجع (قرینهٔ قافیه در شعر) غالباً از لوازم آن بوده است. و چون موضوع و محتوای مستقلی و هدف دیگری جز شاعرانگی نداشته، از فی‌المثل مقامه‌نویسی به‌مقاله‌نویسی نپرداخته است. (**مجالس** سعدی در مقایسه با **گلستان**‌اش استثنایی درخشان ولی کمیاب و کم‌نظیر است.) و غالباً همان چیزی بوده است که در حقش گفته‌اند:

از شعر برون آمده نثرش نتوان خواند مانند تکلتو که نه زین است نه پالان

دیگر اینکه ــ با اندکی خروج از حریم بحث ــ بعضی نویسندگان امروز گویی با الگویی از پیش ساخته می‌نویسند و با فراغ بال و با قلم خویش نمی‌نویسند و لاجرم مافی‌الضمیر خویش را چنانکه می‌باید و می‌خواهند بیان نمی‌کنند. یعنی همانطور و با همان کلماتی که فکر می‌کنند نمی‌نویسند، و این تفرقهٔ خاطر می‌آورد، یا خود ناشی از تفرقهٔ خاطرست، و قلم بر صاحب قلم می‌شورد و توسنی می‌آغازد. این مشکل را می‌توان مشکل نفسانی نویسندگی دانست ولی وسواس سره‌نویسی و عربی‌زدایی می‌تواند در وخیمتر کردن آن مؤثر باشد. مرحوم فروغی در **پیام من به‌فرهنگستان** توصیه می‌کند که هر وقت لغتی عربی به‌ذهن آمد یا خواست به‌قلم جاری شود، بر نویسنده است که بیندیشد آیا لغت سهل و سادهٔ فارسی بجای آن می‌تواند آورد یا نه. این توصیه و تعهدگاه مفیدست ولی غالباً بیفایده و حتی در بعضی مواقع دست و پا گیرست. چه اگر آن لغت سهل و ساده جزو واژگانِ زندهٔ نویسنده بود و نویسنده نسبت به‌آن حضور ذهن داشت چرا نباید همان اول به‌ذهنش یا قلمش جاری شود؟ ضرر بارزش این است که جلوی تسلسل فکر و روانی قلم را می‌گیرد. از اینها گذشته، چرا باید هنگام فارسی نوشتن، حالت ترجمه کردن داشته باشیم؟

سوم که بیشتر مورد بحث ماست اینکه بعضیها چنان پروایی از لغات عربی دارند که علاوه بر از دست دادن یا از دست نهادنِ صرافت طبع در نویسندگی، مرتکب دو خبط و خطا می‌شوند: نخست اینکه ریاضت کشانه به‌نوشتن نثری بی‌چاشنی و بی‌نمک قانع می‌شوند، دوم که مهمترست اینکه واژگان خود را بیش از حد «خودآگاه» و ترسنده و رمنده و متکلف و فقیر می‌سازند. محدود کردن تصنعی واژگان اگر از محدودیت فکر ناشی نباشد به‌محدود کردن آن منتهی خواهد شد. البته گستردگی و غنای واژگان، فقط یکی از ارکان و لوازم عمیق اندیشی و دقیق‌نویسی است.

دیگر از دلایل ناقص و نارسانویسی فارسی امروز در انس و الفت نداشتن با نوشته‌های فصحای قدیم است. یعنی ناخودآگاهمان باید با شگردها و شیوه‌های پیشینیان که چگونه از تنگناهای سخن سرافراز بیرون می‌آمده‌اند آشنا باشد. اگر کسی با دلی درست و نیّتِ صدق، با قوالب و قواعد سخن پردازی پیشینیان و نشیب و فراز کلامشان آشنایی و الفت یافت غالباً بلوغ و بلاغتی و بی‌آنکه زور بزند فیض و فیضانی در نثر و نگارش خویش می‌یابد.

ظهور عربیهای نسخته یا اصولاً واژه‌های ناخواسته و نابجایی که ظاهراً با اراده ولی باطناً بی‌ارادهٔ نویسنده بر قلمش جاری می‌شوند از این است که مقدم بر اندیشه‌اند یا مؤخر بر اندیشه. و از یک ترجمه و سانسور درونی خبر می‌دهند. ظرف اندیشه و مظروف اندیشه نیستند. یعنی با آنها اندیشیده نشده، بلکه (غالباً بعداً) به‌آنها اندیشیده شده؛ حال آنکه بهتر از همه آن است که اصلاً به‌آنها اندیشیده نشود تا در شیشهٔ خاطر، اربعینی بمانند و صاف شوند. واژگان باید زنده باشد، و در زلالینهٔ ذهن، ماهی‌وار زیسته باشد. وگرنه بنده تجویز نمی‌کنم که هرچه عربی بیشتر بکار ببریم بهترست. حتی نمی‌گویم هر چه عربی کمتر بکار ببریم بهترست. بلکه معتقدم وسواس بکار بردن و درج و ترصیع لغات را باید یکباره وانهاد. واژه را اعم از فارسی یا عربی نباید بکار برد بلکه باید در کار آورد. باید چنان دست‌آموز و وقت‌شناسش کرد که بموقع حاضر شود. تا در خلوت دل خویش با واژه‌ای نیندیشیده باشیم، آن واژه با جان ما نخواهد آمیخت و بدرستی از ضمیر و زبانمان بیرون نخواهد ریخت.

با این حساب آیا در این بیت حافظ:

---

۴ ــ فروغی و آشوری هم براین قول‌اند.

اگرچه عرض هنر پیش یار بی‌ادبی است زبان خموش و لیکن دهان پر از عربی است

تناقضی محسوس است؟

ذهن و ضمیر حافظ با ادبیات و متون عربی مأنوس است، ولی زبانش از نقل عین و تمامی آن الفاظ بی‌آنکه قوهٔ متصرفهٔ ناطقهٔ شاعره‌اش اقتضا کند، خاموش است. یعنی همهٔ آنچه را که می‌داند و با آنها اندیشیده است لزوماً بروز نمی‌دهد، ولی برعکس آنچه را بروز می‌دهد در ذهنش جا افتاده و با خاطره و خیال و خونش درآمیخته است. از آثار فصحای عرب یا عربی زبان مهارت و سخنوری و سخن‌سنجی آموخته است. نیز از فصحای عجم، و بمرور زمان طبع سخندان و ملکهٔ فصاحت یافته است.

و کسی که با آثار فصحای عجم (و نه لزوماً عرب هم) مأنوس باشد، ناگزیر و ناخودآگاه مفردات و ترکیبات عربی بیشتری جذب می‌کند و فرا می‌گیرد و بصورت واژگان زنده و «حاضر به‌خدمت»اش درمی‌آورد که در خلوت دل خود نیز با آنها می‌اندیشد. و این با تکلف و خودنمایی لغوی فرق دارد که کسانی در نثر خویش لغت‌پرانی کنند و لغاتی را که در ذهنشان پرورده و پخته نشده است و اگر بتوان گفت اتحاد کلام و متکلم نیافته است، و از طریق انس طبیعی فرا موخته نشده است، نمایشگرانه و ریاکارانه بکار برند.

حتی چنین کسان، ناخودآگاه بین گستردگی واژگان و عمق یا دقت اندیشه، رابطه‌ای قائلند، ولی چون از راه درستش درنمی‌آیند، رابطه‌ای با مخاطب خویش — و در واقع حتی با خویش — برقرار نمی‌کنند.

قلنبه‌نویسی و مغلق‌نویسی، از قلنبه‌اندیشی ناشی می‌شود و بیشتر از نحو جمله و نحوهٔ فکر نشأت می‌گیرد تا از مفردات عربی یا فارسی‌ای که نویسنده بکار می‌برد.

غنای واژگان — واژگان زنده و کاری و دست‌آموز — از لوازم فصاحت است یعنی همه مجموعاً در خدمت دقت و دقیق‌نویسی، و همهٔ دعاها برای این آمین است؛ و سزاوار نیست که چون فضلفروشان استفادهٔ ناسزاوار و خودنمایانه‌ای از عربی کرده‌اند، دیگر برای همیشه از درست‌ترین و دسترس‌ترین منبع احیا و اغنای واژگان خویش چشم بپوشیم و از آن طرفِ بام بیفتیم.

باز هم امیدوارم روشن باشد که بنده حکم اباحی صادر نمی‌کنم که هر لغت یا ترکیب عربی را از هر جا که شنیده‌ایم یا خوانده‌ایم بگیریم و هر جا که پیش‌آمد بکار ببریم. لغت باید چنان مناسب مقام بیاید و چنان بجا بنشیند که با هیچ تهدید و تطمیعی حتی با توصیهٔ حکیمانهٔ فروغی از جا برنخیزد.

این حرف اگرچه غیرمنطقی و نامستدل بنماید چاره‌ای از گفتنش نیست که در این زمینه فقط ذوق حاکم است، هم ذوق خود نویسنده و هم ذوق خوانندگانش، بشرط آنکه با آثار فصحا مأنوس باشند وگرنه طبعاً مبنایی برای قضاوت نخواهند داشت. یعنی ذوقی که برآیند اجماع خاموش خلق است، به‌عبارت دیگر همان لطیفه و دقیقهٔ «قبول خاطر» که حافظ می‌گوید والاّ به‌تعداد نفوس خلائق سبک و سلیقه وجود دارد و هر کس را شعر یا نثر خویش بکمال نماید و فرزند خویش بجمال.

این شعار که هر چه عربی کمتر بهتر، توخالی و صرفاً ظاهرالصلاح است و رعایتش علاوه بر بیروح‌تر کردن نثر امروز فارسی، فاصلهٔ اهل زبان و نویسندگان مخصوصاً نو قلمان امروز را با میراث گذشتهٔ ایران و اسلام، هر چه بیشتر و ناپیمودنی‌تر می‌سازد: چرا که منطق علیلی را ناخواسته و ناخودآگاه به‌اذهان تلقین می‌کند و نوجوان امروز کافی است با درسر داشتن و باور داشتن این شعار، **کلیله** یا **تاریخ بیهقی** یا **گلستان** سعدی را باز کند و آنها را چون دارویی تلخ و ناگوار بیابد، و با دیدن مفردات و ترکیبات و احیاناً ابیات عربی، هر جمله را دژی تسخیر ناپذیر بینگارد، و طفره‌زنان از خود رفع تکلیف کند و همه را به‌طاق نسیانی که از آن پیش بود، باز گرداند.

اینکه آموختن زبان عربی برای ما بویژه برای دوستداران و پژوهندگان فرهنگ پربارمان، بسی ضرورتر از آموختن لاتین و یونانی برای فرهیختگان اروپایی است، حاجت به‌استدلال ندارد و مورد تأیید صاحبنظران است[5]. و چنانکه گفته شد

۵ — از جمله استاد دکتر احمد فردید.

آنچه دراین بحث مطرح است «عربی در فارسی» است.

اصولاً ما بیش از آنچه بدانیم و به‌روی خود بیاوریم، ذهن و زبانمان آموخته به‌کلمات عربی است. همهٔ ما روزمرّه در گفت‌وگوها و نوشته‌های خویش بارها کلمات مزدوج عربی زیر را که دیگر کلیشه شده‌اند، می‌گوییم و می‌شنویم و در کار می‌کنیم:

اصل و نسب، امر و نهی، تحویل و تحول، تفهیم و تفاهم، تهدید و تطمیع، جاه و جلال، یا جاه و مقام، جذب و دفع، جرح و تعدیل، حب و بغض، حک و اصلاح، حق و حقیقت، حقد و حسد، حِلّ و حرمت، حَلّ و عقد، حیص و بیص، حیف و میل، خوف و رجا، دخل و خرج، رتق و فتق، شک و شبهه، شور و مشورت، صلاح و مصلحت، عجز و التماس، عزل و نصب، عیب و ایراد، علت و معلول، عیش و عشرت، غث و سمین، غلاظ و شداد، غم و غصه، فسق و فجور، فقر و فاقه، فکر و خیال، فهم و شعور، قال و مقال، قاعده و قرار، قبض و بسط، قتل و غارت، قحط و غلا، قطع و وصل، قول و غزل، قول و قرار، قهر و غلبه، کرّ و فرّ، لیت و لعلّ، مال و منال، مکر و حیله، محو و اثبات، ناسخ و منسوخ، نظم و نثر، نفع و ضر، نفی و اثبات، هبا و هدر، هویٰ و هوس و نظایر آنها

همچنین کلمات قرآنی‌ای هستند که در سالها و ماههای اخیر رواج حیرت‌انگیزی یافته‌اند و تصورِ معادلِ فارسی یافتن برای آنها بکلی مضحک و محال است: طاغوت، مستضعف، مستکبر، مترف و مفسد فی‌الارض.

برای تعیین درصد مفردات عربی در فارسی، از دیرباز تاکنون، در حدود ۱۲ سال پیش طرح تحقیقی مفصلی با نظارت دکتر غلامحسین شکوهی، در یکی از ادارات وابسته به‌آموزش و پرورش آن روزگار با صرف وقت و هزینهٔ بسیار، پیش می‌رفت و بنده از نتیجه نهایی‌اش بیخبرم اما در همان مرحله هم می‌شد تخمینی معقول زد که نظم و نثر فارسی، در ده قرن اخیر از شاهنامهٔ ابومنصوری تا روزنامه‌های امروز، به‌تفاریق و تفاوت بین ۵۰ تا ۷۰ درصد عربی یا معرب دارد. و فارسی امروزه طبق همان طرح و تخمین چیزی بین ۵۵ تا ۶۰ درصد واژه عربی دارد. امیدوارم نتایج آن پژوهش منتشر شده باشد یا بشود تا نیازی به‌تخمین نباشد و احتمالاً جای گزافه‌گویی باقی نماند. لذا در اینجا بیشتر از این به‌بحث از مفردات و درصد آنها نمی‌پردازم.

برای اصطلاحات و ترکیبات زیر، هر قدر هم شیدایی سره‌نویسی و شور پیرایشگری داشته باشیم، اولاً چه معادلی می‌توان یافت، ثانیاً با قبول‌خاطر و رواج و روایی چندین و چند ساله‌شان چه می‌توان کرد، ثالثاً با تجویزات ناشیانه، چه دردی از نقاهت و نژندی امروزهٔ نثر فارسی ــ تا آنجا که به‌فقر واژگان مربوط است، می‌توان دوا کرد؟:

ابتدا به‌ساکن، احیاء موات، اشتغال ذمه، اصلاحات ارضی و اجتماعی، اظهار فضل، اظهار لحیه، اعادهٔ حیثیت، اقامهٔ شهود (یا ادله)، با قیات صالحات، برائت ذمه، تبدیل به‌احسن، تحصیل حاصل، ترفیع درجه، تشریک مساعی، تصرف عدوانی، تعلیق به‌محال، تنزیل درجه یا رُتبه، تنقیح مناط، جلب ثالث، حق تقدم، حق شُفعه، خرق اجماع، خرق عادت، خلع ید، دفع فاسد به‌افسد، سبق تصمیم، سرعت انتقال، سلب صلاحیت، شهوت کلام، صرافت طبع، طابق‌النعل بالنعل، عطف به‌ماسبق، عفت کلام، فکّ رهن، قائم به‌ذات، قیاس به‌نفس، قیاس مع‌الفارق، متبادر به‌ذهن، متجاهر به‌فسق، مقابله به‌مثل، مبتلابه، معتنابه، مصادره به‌مطلوب، نفی بلد، نفی ولد، نقض غرض و قس علی‌هذا.

البته بعضی از این ترکیبات، اصطلاح فقهی یا حقوقی یا منطقی یا اصولی‌اند؛ ولی در تمامی شعب علوم اسلامی که همه سرشار از انواع اصطلاحات‌اند، حتی در یک درصد اصطلاح فارسی نمی‌توان یافت.

کمتر ایرانی با فرهنگی هست که اینگونه ترکیبات ــ که فهرست کوتاهی از آنها در زیر خواهد آمد ــ جزو واژگانش نباشد، یا لااقل با آنها انس و الفت نداشته باشد. این کلمات سائر یا احیاناً اصطلاحات و عبارات، معادل فارسی مصطلح و متداولی ندارند، چه اگر داشتند خود به‌این درجه از رواج نمی‌رسیدند مخصوصاً که بسیاری از آنها بر اثر کثرت استعمال و تکرار و تداول بار معنایی ویژه‌ای یافته‌اند:

آخرالامر، آخرالزمان، الأهم فالأهم (یا فالمهم)، ابن الوقت، ابـن السبیل، اسفـل السافـلین، ام الخبائث، ام الفساد، ام الکتاب، اولو الامر، اولو العزم، اول ماخلق الله، باطل السحر (که ظاهراً بجای مبطل السحـر بکار رفته) بری‌الذمه، بقیة السیف، بلا تشبیه، بلاعوض، بـلا مـقدمه، بـیت‌المال، بـین‌الملل (و بـین المللی)، تجاهل‌العارف، تحت‌الحمایه، تحت‌الکفاله، جامع الاطراف، جـامع الشرایـط، جـایز الخـطا، حتی الامکان، حتی المقدور، حفظ الغیب، حق الامتیاز، حق التألیف، حق السکوت، خارق‌العاده، خالی الذهن، خسر الدنیا والآخره، دائرة‌المعارف، دفع الوقـت، ذومـعنیین، ذو وجهین، رأی العین، ربّ‌النوع، سهـل‌الوصول، صعب العبور، ضرب‌الأجل، ضعیف النفس، طی الارض، ظاهر الصلاح، عام المنفعه، علی الاصول، علی الاطـلاق، فوق‌العاده، قحط الرجال، قرض الحسنه، قلب الاسد، کـأن لم یکن، کـرام الکاتـبین، کشف الآیـات، کشف الابیات، لاطائل، لاینفک، لطایف الحیل، لم یزرع، لن ترانی، ماجریٰ (ماجرا) مادام، مادام العمر، ماشاءالله، مانعةالجمع، مایحتاج، مجهول المالک، مجهول الهویه، محبوب القلوب، مـرضی الطرفـین، مـعلوم الحـال، ممنوع الخروج، ممنوع القلم، ممنوع الملاقات (که این سه صفت گـویا ظـرف چند سال اخیر ساخته شده و احتمالاً در کشورهای عربی رایج یا مصطلح نباشد) نصف‌النهار، نفس الامر، و نظایر آنها

بنده هر چه منصفانه طبع‌فرسایی کردم، فقط برای چند کلمه از فهرست فوق، معادل فـارسی یـافتم: سرانـجام بـرای آخرالامر، ناشناس یا ناشناخته برای مجهول‌الهویه، سختگذر مثلاً برای صعب‌العبور (البته درشتناک هم شاید بد نباشد) و تُـو دل برو (که طبعاً ادبی نیست) برای محبوب القلوب، آسان یاب برای سهل‌الوصول و نیازمندی بـرای مـایحتاج کـه مـعمول هم هست.

محتمل است غمخواران ویژهٔ زبان آویژهٔ فارسی، که دایگان مهربانتر از مادرند، و طـرفداران سره‌نـویسی، تـیرِ تـدبیر دیگری در چلهٔ کمانِ خویش بنهند و بسوی این بنده روانه کنند و در ضمن از نگارنده عنان بگردانند و بگویـند حـال کـه چنین است باید اصولاً به‌راهی دیگر رفت. باید به‌نحوی نوشت (و یعنی اندیشید) که اصولاً حاجتی به‌استفاده از این کـلمات نـیفتد: یعنی باید کلمات و عبارات این سه فهرست و هزاران نظیر آنها را ــ که استقصای تامش نیاز بـه‌حجمی بـرابر بـا یک جلد از فرهنگ معین، و اگر اصطلاحات علوم اسلامی هم منظور باشد بالغ بر چند برابر مجلدات ششگانـهٔ فـرهنگ فـارسی مـعین خواهد شد ــ دور زد! و به‌شیوهٔ تجاهل العارف، خرامان و دامن‌کشان از کنارشان گذشت.

عقلاً و عرفاً حرجی براین غمخوارانِ فداکار نیست. هر نویسندهٔ عاقل و بالغی مختارست که با یک واژگان ۵۰۰ لغتی چیز بنویسد، بشرط آنکه پا از دایرهٔ ادبیات کوکانِ تازه زبان گشوده فراتر نگذارد.

پیشتر به معیار بودن ذوق سلیم اشاره شد، اکنون می‌توان به‌حافظ بعنوان نمونهٔ یک ذوق سلیم استناد و اشاره کـرد کـه سخنش بی‌تردید معیار طلایی زبان فارسی است و هرگز به‌تکلف عربی زدگی یا عربی‌زدایی دچار نبوده است.

از صد غزل دیوان حافظ (طبع قزوینی، غزل شمارهٔ ۱ تا ۱۰۰، که کمابیش یک پـنجم غزلیات اوست) طـی استقصای بنده نتیجهٔ زیر به‌دست آمد:

یک غزل کمتر از ده واژه یا ترکیب عربی (یا معرب یا عربی آمیخته به‌فارسی) دارد
۱۹ غزل بین ۱۰ تا ۲۰ واژه و ترکیب
۴۶ غزل بین ۲۰ تا ۳۰
۲۹ غزل بین ۳۰ تا ۴۰
۴ غزل بین ۴۰ تا ۵۰

و یک غزل بیش از ۵۰ یعنی ۵۶ واژه و ترکیب عربی دارد بـا ایـن مـطلع: «روضهٔ خلدبـرین خلوت درویشان است».
جالب این است که غزل «دل می‌رود زدستم صاحبدلان خدا را» که حافظ در آن از خوبان پارسی گو هم حکایت می‌کند، بـیش از ۴۰ کلمهٔ مفرد یا ترکیب عربی دارد. بدون دقت ریاضی ولی با اطمینان خاطر می‌تـوان گـفت ــ و امـتحانش مـجانی است و فقط اند.کی صرف وقت می‌خواهد ــ که اغلب غزلیات حافظ بین ۲۵ تا ۴۰ واژه عربی (عربـی خـالص، مـعرّب، عربـی +

فارسی) دارد.

با این حساب، همانطور که گفته شد، بیش از آنچه تصور می‌کنیم زبانمان، حتی معتدلترین نمونه‌اش، با کلمات عربی آمیخته و آموخته است. دیگر اینکه اگر بپرسید راه دادن به‌مفردات و ترکیبات عربی چه حدی و چه میزانی دارد در پاسخ خواهم گفت لااقل همینقدر که مفردات دیوان حافظ برایمان غریب و غریبه نباشد.

در پایان تکرار می‌کنم بنده از فضلفروشی لغوی و تل‌انبار کردن لغات نسخته و نپخته دفاع نمی‌کنم، ولی قرینهٔ آن را فقیرنمایی لغوی و سطحی‌نویسی به‌اسم ساده‌نویسی می‌دانم.

و دریغ است که با ایجاد وسواس و القای شبهه و طرح شعارهای نسنجیدهٔ عربی زدایی و سره‌نویسی، شط شاداب و خروشان زبان فارسی که از پیش از شاهنامهٔ فردوسی و تاریخ بیهقی گرفته تا نوشته‌های فی‌المثل فروزانفر و آل‌احمد، فیضانی پربرکت دارد، از مدّ به‌جزر فرو افتد و برکه‌ای شود پایاب، درخور پاشویهٔ اندیشه و قلم راحت‌طلبان، و در معرض آفتاب تموز و تبخیر.

ایران و سرخ پوستهای امریکا (ینگی دنیا)
قسمت اول

سید محمد علی جمال‌زاده

عنوان این گفتار ممکن است اسباب تعجب بعضی از خوانندگان محترم باشد و از اینرو برسبیل توضیح بعرض میرساند که انتخاب این عنوان دایر برمقدماتی است که شاید بی‌مناسبت نباشد در اینجا بطور خلاصه مذکور آید:

شانزده سال پیش از این نامه‌ای از کشور پرو (مغرب امریکای جنوبی) به‌راقم این سطور رسید که چون بزبان اسپانیولی بود دادم ترجمه کردند و معلوم شد از جانب رئیس «انستیتو پروئی تحقیقات عالیهٔ اسلامی»[۱] است موسوم به‌رافائیل گوئه‌وارا بازان[۲] و در تاریخ ماه فوریه ۱۹۶۱ تاریخ دارد.

مطالب عمده این نامه از این قرار بود:

۱ ــ این «انستیتو» هفت سال پیش از تاریخ نامه یعنی در سال ۱۹۵۴ میلادی بموجب پیشنهاد مورخ بسیار مشهور انگلیسی ارنولد توین بی[۳] استاد دانشگاه لندن تاسیس یافته است.

۲ ــ انستیتوی نامبرده در ظرف این مدت اندک به‌کارهای مفید و رضایت‌بخشی توفیق یافته که از آن جمله است تدریس (اولین بار در امریکای جنوبی) زبانها و ادبیات ممالک اسلامی (عربی، فارسی و ترکی).

۳ ــ انعقاد مجالس و محافل (سمینار) دربارهٔ مسائل مربوط به اسلام و اسلامیان معاصر با حضور علمای نامدار و عالی‌مقامی از قبیل استاد هامیلتون گیب و انور شجنی و پولوبونیچی ورودی پاره و غیر آنها[۴]

۴ ــ بزودی اولین شماره «مجلهٔ پروئی تحقیقات اسلامی» انتشار خواهد یافت. این نشریه همان شکل و صورت و رویه «مجله مطالعات اسلامی» را خواهد داشت که عضو افتخاری ما استاد لوئی ماسین یون[۵] منتشر میسازد.

۵ ــ «انستیتو» سعی دارد با شخصیتهائی که با ما معناً همکاری دارند روابط روزافزونی ایجاد نماید و از اینرو از شما خواهشمندیم که ترجمهٔ احوال و عکسی از خودتان را برای ما بفرستید تا بهما در تکمیل «دفتر ضبط عمومی شخصیتهای عرب و اسلامی معاصر» ما کمکی برساند.

۶ ــ چند ماهی است که در توسعه کتابخانه «انستیتو» کوشش مخصوصی داریم و دوستان دور و نزدیک با هدیه آثار خود کمک گرانبهائی مبذول داشته‌اند و ما امیدواریم که شما هم لطفاً از هدیه نمودن آثار خود دریغ نخواهید داشت.

با عرض تبریک و تهنیت و طلب توفیق شرح حال مختصر خود را با یک جلد از بعضی آثار خود را که موجود داشتم برای «انستیتو» فرستادم.

چندی پس از آن تاریخ باز نامه‌ای از «انستیتو» نامبرده که تاریخ ۱۲ مه ۱۹۶۱ میلادی را داشت واصل گردید حاکی براینکه در مجمع عمومی در تاریخ یوم ۲۹ آوریل همان سال از حقیر بی‌نام و نشان و از آثارم در «انستیتو» صحبتی رفته بوده است و «با یک حسن استقبالی که هرگز نظیر آن در مجمع دیده نشده بود»[۶] مرا به‌عضویت افتخاری آن موسسه پذیرفته‌اند و با

---

1. «Instituto Peruano de Altos Estudios Islamicos» 2. Rafael Guereara Bazan 3. Arnold Toynbee.

۴ـ Hamilton Gibb ,. Anwar chejne (نمیدانم این نام در ترجمه فارسی درست نوشته شده است یا نه)، Rudi Paret, paulo Boneschi

5. Louis Massignon.

۶ـ البته نباید فراموش‌کرد که مردم امریکای جنوبی هم مانند خود ما ایرانیها و بسیاری از مردم مشرق‌زمین با خون‌گرمی که در عروقشان جریان دارد گاهی در کار اغراق و مبالغه (ناشی از لطف و عنایت فطری) عنان اختیار از کفشان بیرون می‌افتد و پشه ضعیفی (چون راقم این سطور) بصورت فیل دمان در می‌آید. (ج. ز.)

سلام و درود «برادرانه» تبریک می‌گویند و درصدد هستند برنامهٔ مخصوصی بمنظور ایراد یک رشته سخنرانیها در تحت عنوان محمد علی جمال زاده و نقش او در ادبیات معاصر مشرقزمین تهیه نمایند و برای معرفی بیشتری از جمالزاده به‌مردم امریکای جنوبی عکسم را درخواست کرده بودند. (فتوکپی این نامه به‌زبان اسپانیولی ضمیمه مقاله تقدیم میگردد).

باز جواب گرم و نرمی بزبان فرانسه مبنی برسپاسگزاری نوشتم و با آنچه خواسته بودند برایشان فرستادم. چندی پس از آن باز نامهٔ دیگری بهمان زبان اسپانیولی از «انستیتو» رسید که در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۶۱ میلادی نوشته شده بود. خبر داده بودند که سخنرانیهائی که در نامهٔ سابق بدان اشاره رفته بود بعمل آمد و (باز با همان راه و رسم مبالغه‌آمیزی که نشانه لطف و عنایت بود) تذکر داده بودند که آن سخنرانیها در محیط دانشگاهی موجب یک «سانساسیون»[7] واقعی گردیده بوده است و یکی از وقایع پر سر و صدای فرهنگی در کشور پرو بشمار میرود و نیز تصحیح نموده بودند که سخنرانیهای مزبور در مقابل چشم اساتید معظم کشور پرو قیافه و چهره و آثار یک تن از مشهورترین نمایندگان ادبیات ایران معاصر را تجسم ساخت بطوریکه از رسالت جهانی و گرانمایه آن نویسنده که بدبختانه در امریکای لاتین زبان مجهول مانده بود آگاهی یافتند و در نظر دارند که متن آن سخنرانیها را برای اطلاع عموم مردم آن مناطق بچاپ برسانند و منتشر سازند و برای اینکه نفع و فایده‌ای بیشتر برآن مترتب گردد یک فهرست عمومی هم درباره آثار ادبی فارسی بر آن خواهند افزود.[8]

ضمناً خواسته بودند که صورت جامعی از کتابهای سودمند دربارهٔ ادبیات فارسی و تحولات تاریخی آن نیز برایشان تهیه نموده بفرستم. تهیه نموده فرستادم و چون در عین حال از من خواسته بودند که راجع بآن چه از وقایع و حوادث مهم تاریخی کشور پرو و علی‌الخصوص دورهٔ قوم سرخ‌پوست معروف به «اینکا» که مرا بیشتر در تحت تاثیر قرار داده است مقاله‌ای حاضر نموده برایشان ارسال دارم و کوتاهی را روا ندانستم و مقداری از آنچه را دربارهٔ آثار ادبی فارسی خواسته بودند تهیه نمودم و فرستادم و وعده دادم که مقاله‌ای را هم که خواسته‌اند هرچه زودتر برایشان خواهم فرستاد.

باید برسم توضیح بعرض برسانم که من هم مانند اغلب مردم دنیائی که بنام دنیای بیدار و متمدن خوانده میشود و مردمش لااقل سواد خواندن و نوشتنی دارند از آنچه مربوط به‌تمدنهای قدیم از میان رفته و مردم رنگارنگی که کم‌کم ما سفیدپوستها جای آنها را گرفته‌ایم (و یا خواسته‌ایم بگیریم) خوشم می‌آید و از اطلاع یافتن به‌کیفیات زندگی و غمها و شادیها و فتوحات و شکستهای آنها لذت میبرم چنانچه فی‌المثل درضمن کتاب شاهکار (یا عمو حسینعلی) از تمدن شهرهای قدیم هندوستان یعنی «موهنجودارو»[9] در مجله‌های فارسی («سخن» و یا «یغما» درست فعلا در خاطرم نیست) مقاله نوشته‌ام و بدیهی است وقتی در کتابها خواندم که سلطنت قوم «اینکا» چهار قرن ادامه داشته است و مردمش خود را «پسران خورشید» خوانده‌اند و پایتخت آنها موسوم به‌کوسکو مشتمل بر چهارده ایالت بود و دوازده ملیون جمعیت داشته است و همین تمدن اینکا هم پس از تمدنهای دیگری در آن قطعه از دنیا آمده است، تمدنهائی که بقول مورخین و باستان شناسان «هنوز علت و مقام آنها بر ما مجهول است» و باز از قلم تاریخ‌نویسان نامدار میخوانیم که «هنوز هم تاریخ اقوامی که در سواحل خاک پرو زیسته‌اند، زیر سایه‌ای مستور است که تقریباً بکلی برما مجهول مانده است» شرارهٔ طلب و کنجکاوی در اعماق وجودم شعله‌ور می‌گردد: من خوانده بودم که امروز هم هشت ملیون از دوازده ملیون نفوس کشور پرو از همان سرخ‌پوستهای قدیم امریکای جنوبی هستند که بنام «هندی[10]» خوانده میشوند.

۷ـ sensation یعنی توجه فراوان پر سر و صدا.

۸ـ من‌خوب میدانم و مکررنوشته‌ام که کسی از خود تعریف و تمجید کند در حکم آن کسی است که سیر و پیاز خورده باشد و در محفلی برای یارانی که دور از او هستند بخواهد شرح بدهد ولی چه میتوان کرد که هنوز بدانجائی نرسیده‌ام که بتوانم از نقل مدح و ثنائی که در حقم بگویند (با آنکه میدانم اساسی هم ندارد) صرف‌نظر نمایم. از خوانندگان معذرت می‌طلبم و استدعا دارم در حقم دعا کنند که از این عیب و نقص شرم انگیز رهائی یابم (ج. ز.)

9. Mochenjo-daro

۱۰ـ Indiens . این اسم از همان زمان بدانها داده شد که کاشف بزرگ (کریستف کلمب) وقتی امریکا را کشف کرد خیال کرد قدم بخاک هندوستان نهاده است.

خلاصه آنکه درباره سرخ‌پوستها با علاقه مخصوصی کتابهائی خوانده بودم و با علاقه‌ای که قلباً به‌آنها پیدا کرده بودم تهیه مقاله برایم کار دشواری نبود. بخصوص که کتابخانه‌های متعدد شهر ژنو[۱۱] هم در دسترسم بود و کارم را باز هم آسان‌تر میساخت.

ضمناً هم بخاطرم آمد که در سالهای ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۱ میلادی که در لبنان در بیروت و در مدرسه انطورا (از موسسات کشیشهای لازاریت) فرانسوی که در تهران هم مدرسه سن‌لوئی را تاسیس کرده بودند و در اطراف دنیا مدارس متعددی دارند) شاگرد داخلی بودم و درس می‌خواندم معلم تاریخ سالخورده‌ای داشتیم بنام اب لابه از همان کشیشهای لازاریت که عشق زیادی به‌تاریخ داشت و قسمت مهمی از عمرش را بمطالعه و تحقیق در آثار تاریخی معطوف داشت و یادداشتهای بسیاری درباره مسائل تاریخی بخط خود نوشته بود که متاسفانه پس از وفاتش معلوم شد از بس با خط ریز و ناخوانا و سطرهای درهم و برهم برورقه‌های سست و نازک و باریک غیرمرتب نوشته بود احدی از عهده خواندن و فهمیدن آن برنمی‌آید و هیچ نمیدانم سرنوشت آن همه مسطورات بکجا انجامید. این مرد تاریخ دوست که دارای پاره‌ای از خصوصیات اخلاقی شگفتی هم بوده چند بار برای من و شاگردان ایرانی دیگرش (و از آنجمله شادروان روح‌الله میکده که دو سه سال پیش در بیروت وفات یافت) گفته بود که اعتقاد راسخ پیدا کرده است که در موقعی که عربها بر کشور ایران دست یافتند و گروههائی از ایران که نمیخواستند تغییر دین و آئین بدهند بمنظور حفظ کیش آباء و اجدادی خود با کشتیهای بادی از بنادر جنوب ایران بجانب هندوستان و اقطار شرقی خطهٔ ایران رهسپار شدند باد چند تا از کشتیهای آنها را از جنوب خاک هندوستان بدور انداخته بوده است و رفته رفته آنها را به‌سواحل جنوبی (و در حقیقت بخاک همین کشوری که امروز نام پرو نامیده میشود) کشانیده بوده است و ایرانیها در آنجا پیاده شده و همانجا رحل اقامت افکنده ماندگار شده و با مردم آن دیار مخلوط شده بودند. افسوس که این مرد تاریخ‌شناس و محقق چنان تند و بی‌حوصله و پرخاشجو و عصبانی بود که ما را جرأت و جسارت جرو بحث با او نبود علی‌الخصوص که ما نیز شاگردان ترس‌زده و محجوب و مطیع و سربزیر بودیم و مجمل کلام آنکه این مطلب یا فرضیه تاریخی هم مانند مسائل تاریخی بسیار دیگر چنان در بوتهٔ فراموشی افتاد که شاید دیگر هرگز سر از خاک بیرون نیاورد.

در هر صورت همین قبیل مقدمات موجب گردید که مقاله‌ای را که حضرات از راه دور و آن قسمت جهان با آن همه تعارف و سلام و صلوات خواسته بودند بزبان فرانسه تهیه نمودم و برایشان فرستادم.

افسوس که ارسال مقاله مصادف گردید با زمین لرزهٔ سختی که مصیبت و صدمه بسیاری به‌مملکت پرو وارد ساخت و دیگر باب مرابطه و مکاتبه مقطوع گردید تا آنکه پس از چندین سال باز نامه‌ای با مجله‌ای (هر دو بزبان اسپانیولی) که مقاله را در آن چاپ کرده بودند رسید و معلوم شد که «انستیتو» فعالیت خود را از نو شروع کرده است و مقاله را با مقدمه‌ای در معرفی صاحب مقاله بچاپ رسانیده و منتشر ساخته‌اند.

چند ماهی پس از آن سومین نامهٔ «انستیتو» که در تاریخ اول ماه دسامبر ۱۹۶۱ بهمان امضای رئیس مؤسسه از لیما پایتخت پرو نوشته بود بدستم رسید. نوشته بودند که مجالس درسی که دربارهٔ جمالزاده و آثارش انجام گرفته در محافل دانشگاهی مورد توجه بسیار واقع گردیده است و باز مجدداً در خواست نموده بودند که مقاله‌ای را که سابقاً خواسته بودند برایشان بفرستم و ضمناً تذکر داده بودند که چون میل و رغبت شدیدی برای یادگرفتن «زبان زیبای فارسی» احساس نمودهٔ تقاضا کرده بودند که باز دربارهٔ زبان و ادبیات فارسی و کتابشناسی زبان و ادب فارسی برایشان کتابهائی بفرستم (فتوکپی ای نامه را هم با همین مقاله تقدیم میدارم).

۱۱ـ کشور کوچولوی ژنو (یکی از بیست و دو «کانتون» سوئیس که در کارهای خود تقریبا میتوان گفت استقلال تام و تمام دارند باستثنای قشون و سیاست خارجی و پست و تلگراف و تلفون) که رویهمرفته قدری بیش‌تر از ۳۵۰ هزار جمعیت دارد تنها در پایتختش که همان ژنو است دارای هفده کتابخانه است که هشت تا از آنها کتابخانه‌های شهرداری شهر است.

قسمت دوم

مقالهٔ نسبتاً مفصلی برایتان فرستادم که «ایران و سرخ‌پوستهای امریکا» (ینگی دنیا) عنوان داشت. دارای مقدمه‌ای بود حاکی بر اینکه ادبیات فارسی که هزار سال از عمرش میگذرد رویهمرفته بیشتر بر اساس فلسفه و حکمت انسانی و عرفانی جهان دوستی و مروت و فتوت قرار گرفته است که بنام «تصوف» خوانده میشود و به مردم جهان به هر رنگ و کیشی باشند بیک چشم یعنی چشم برادری و برابری مینگرد چنانکه فی‌المثل بزرگترین شاعر عرفانی ایران مولانا محمد جلال‌الدین معروف به «رومی» در کتاب مشهور خود **مثنوی** فرموده است:

این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطن جائی است کاو را نام نیست

و عارف ایرانی نامدار دیگر بنام غزالی در **کیمیای سعادت** دربارهٔ سیروسلوک معنوی گفته است:

«تنها کسی میتواند سالک این راه باشد که قدم از این خاک بیرون نهاده وارد طریق مشاهده و فکرت و عبرت گردد.»

و حتی در کتاب مذهبی ما قرآن از «رب‌المغربین و رب‌المشرقین» یعنی از دو مغرب و دو مشرق سخن رفته است که میتوان آنرا اشاره به خاور و باختر دنیای قدیم و دنیای جدید (ینگی دنیا) دانست. قرنها قبل از پیغمبر عالی‌مقام اسلام پیامبر ایرانی یعنی زرتشت هم انسان واقعی کسی را میدانسته است که دارای: کردار نیک، گفتار نیک، پندار نیک، باشد او خود را چوپان بره‌هائی میخواند که تنها بره‌های گله خودمانی هستند...

آنگاه مقاله چنین دنباله می‌یابد:

گاهی اخباری به‌گوش میرسد مبنی بر اینکه پیش از کریستوف کلومبو مردمان دیگری از قبیل نرمان‌ها و چینی‌ها و عربها و یهودیها و فنیقی‌ها وارد خاک امریکا شده بودند و در این حال از کجا که روایت استاد من که کشیش لازاریت مسیحی و مورخ پیری بود اساسی نداشته باشد؟ وی مدعی بود که در آغاز ظهور اسلام گروهی از مردم ایران هم که از جلو عربها در اسلام با کشتی بادی گریزان بودند در سواحل غربی امریکای جنوبی بخاک نشسته‌اند.

من شخصاً گاهی در کتابها پاره‌ای شباهتها بین وقایع تاریخی ساکنان قدیم خاک امریکا و ایران خودمان دیده‌ام (و یا پنداشته‌ام) که خاطر مرا مشغول داشته است. مثلاً در وقایع دوره اینکاها میخوانیم که امپراطور مایتا کاپاک، آیماراها را که دشمنانش بودند شکست داد و سران قوم مغلوب که در میدان جنگ بقتل نرسیده و زنده مانده بودند با پای برهنه و دستهای به پشت بسته و طناب به گردن بحضور اینکای مظفر بار یافته، خود را به خاک انداختند و تضرع‌کنان گفتند حقا که ما خطاکار و مستحق مرگ هستیم ولی پادشاه فرمان داد تا طنابها را از گردن آنها برداشتند و بازوهایشان را گشودند و خطاب به آنها چنین گفت:

«من آمده‌ام تا راهنمای شما باشم و شما را به سعادت و رفاه و ثروت برسانم. خدای ما را بپرستید و به اوامر و احکام ما عمل نمائید و خواهید دید که این خود در نفع و صلاح شماست.» آنگاه به آنها اجازه داد تا نزدیک آمده پیشانی خود را بزانوی او بمالند و این خود علامت بزرگ‌ترین لطف و عنایت شاهانه بود.

من هنگامی که این مطالب را در کتاب می‌خواندم قیافه شاهانه کوروش کبیر شاهنشاه و مؤسس سلسله پادشاهان هخامنشی ایرانی در مقابل نظرم مجسم گردید که او نیز با دشمنان مغلوب و نامدار خود بهمین شیوه رفتار کرده است.

وجه تشابه دیگری که بین ایرانیان قدیم و ملت اینکا تشخیص دادم ستایش و نیایش خورشید است بدین معنی که همچنانکه کشور قدیم پرو «شاهنشاهی خورشید» (توانتن سویو) خوانده میشد ایرانیان قدیم هم خورشید و مهر را ستایش می‌کردند و از آنرو بعدها شیر و خورشید بیرق رسمی کشور ایران گردید.

و باز می‌بینیم که پادشاه بزرگ اینکا موسوم به مانکوکاپاک از جهاتی چند پادشاه اساطیری ایران «جمشید» را بخاطر میآورد، همان جمشیدی که شاعر حماسه‌سرای بزرگ ایران فردوسی در کتاب جاودانی خود «**شاهنامه**» از او سخن رانده است.

ما میدانیم که بموجب یک روایت هندی یک شخصیت بسیار توانای اساطیری دنیا را به چهار قسمت تقسیم کرده بود و هر قسمتی را به یک تن از چهار نفر اشخاص زبده‌ای بخشید و عنوان «پادشاه» به آنها داد. در شاهنامه هم فریدون پادشاه دنیا را به سه قسمت تقسیم کرد و هر قسمتی را به یکی از سه پسر خود موسوم به «ایرج» و «سلم» و «تور» بخشید و هریک از آنها با عنوان «پادشاه» بر آن سرزمین‌ها سلطنت کردند.

و باز از طرف دیگر مردم قدیم سرزمین پرو هم برطبق روایات مستند به‌وجود خدائی بنام «ویراکوشا» معتقد بوده‌اند و در ستایش او میگفته‌اند:

ای ویراکوشا، ای خداوند جهان
مرد یا زن
ای پروردگار آدمیان
هرکه باشی، کجا هستی؟

آیا این ستایش سخنان پیامبر ایرانی زرتشت را بخاطر نمی‌آورد آنجا که میفرموده است:

«روان آفرینش به آواز بلند به پروردگار میگوید: مرا چرا آفریدی و آفریننده من کیست» (یسنا آیه ۲۸)

تا پاک یوپانکی اینکاها نیز خطاب به خدای قوم اینکا پرسش‌هائی دارد که مانند سؤالهای زرتشت بلاجواب مانده است. او فرموده است:

«چرا خورشید هرگز از دویدن «آسمان»
خستگی نمی‌شناسد. چرا راه خود را
هرگز تغییر نمی‌دهد.»[۱۲]

زرتشت نیز خطاب به آهورامزدا میپرسد:

«پروردگارا، از تو می‌پرسم، حقیقت را بمن برگو
پدر نظم و راستی کیست، کیست که راه را به خورشید و ماه
نشان داده است. کی به ما آموخته است که بیفزاید و کاستی پذیرد.»[۱۳]

اکنون آیا نمی‌توان از خود پرسید که آیا این قبیل پرسش‌ها نشان نمیدهد که یک عطش شدید، عطش به معرفت، درون هر دو قوم اینکاها و ایرانیان را می‌سوزانیده است.

آیا جاده چاپاری اینکاها که آنرا «شاکلا» میخواندند جاده‌های ایران باستانی عهد داریوش بزرگ پادشاه هخامنشی را بخاطر نمی‌آورد.

آنگاه صاحب مقاله شمه‌ای درباره شباهتهای طبیعی آب و خاک که فی‌مابین پرو و ایران موجود است صحبت داشته است که نقل تمام آن در اینجا موجب اطناب خواهد بود و همینقدر کافی است بدانیم که سیل و طوفانی که در موقع تحریر مقاله در بهار سال ۱۹۶۲ میلادی به پایتخت کنونی ایران و اطراف آن صدمه بسیار وارد ساخت و آنهمه سیل و زمین‌لرزه و طوفانی که در سرزمین ایران واقع میگردد شباهت بسیار دارد با آنچه از همین نوع حوادث ارضی و سماوی در سرزمین پرو رخ مینماید.

شباهت دیگر بین مردم ایران و مردم پرو در گذشته عبارت است از اینکه مردم کوهستانهای معروف پرو موسوم به کوههای کوردی لی‌یر و سلسله جبال آند (با ۷۵۰۰ کیلومتر طول و قله موسوم به آکون کاگوا با ۷۰۳۰ متر ارتفاع) برای حیات و زندگی معتقد به دور و تسلسلی بودند که «زروان» ایرانیان قدیم را بخاطر می‌آورد و این عقیده در درون آنها و روح و ضمیر آنها همان تاثیری را داشت که زروان ایرانیان میداشته است و دارد.

---

۱۲ ــ بروایت کارسیلازو Garacilaso بنقل از بلاس والرا Blas Valera.

۱۳ ــ به نقل در کتاب زرتشت (بزبان فرانسوی) امیر مهدی بدیع (لوزان، ۱۹۶۱ میلادی) (بروایت از یسنا آیه ۴۴).

در خاطر دارم روزی به یک دختر ایرانی از ایل قشقائی گفتم که زنهای سرخ‌پوست مریکا از قوم موسوم «درواک» از پوست نخل ریسمان درست میکنند (با کمک دست و زانو) و گروه دیگری از آنها با الیاف نباتی دامهائی درست می‌کنند و صبحهای زود که پرندگان از شدت سرما هنوز کاملا توان پرواز ندارند با آن دامها عده زیادی از آنها را میگیرند. دختر قشقائی که با تعجب بسیار گفت ما هم عین همین کار را می‌کنیم.

مشکل آبیاری هم چه در ایران و چه در پرو همیشه از قدیم لایام مسأله ای مهم در اقتصاد و کشاورزی بوده است. هر دو مردم این سرزمین با هوشیاری و نبوغ مخصوص در راه حل این مشکل کوشیده اند و راههای حتی مشکل ولی بسیار هنرمند نه پیدا کرده اند که گاهی بیکدیگر شباهت دارد.

در تاریخ اینکاها میخوانیم که روکا از پادشاهان اینکا با پدر خود موسوم به یوپانکی از قصه (چغفوز) کبوتران («گوانو» در زبان مردم پرو) و از خاصیت آن در کشاورزی بصورت کود و شوره صحبت میدارد. امروز هم در ایران ما سیاح و مسافری که در اطراف شهر اصفهان و در حوالی سنجان گردش کند برجهای بسیار زیبائی خواهد دید که برای همین مقصود و جمع آوری فضولات کبوتران ساخته شده است. مایهٔ تعجب من گردید وقتی در کتابهای مربوط به سرزمین قدیم پرو به کلمات «شونک» و «پاشنک» و «هوپوکاماپوک» برخورده و بر من معلوم گردید که در نزد اینکاها درست معنی و مفهوم «دهباشی» و یوزباشی» را میرساند که از قرار معلوم یادگار دورهٔ تسلط مغول در ایران است.

ما میخوانیم که پاشاکوتک (با تاء کسره دار) از پادشاهان اینکا از زنان خود دارای سیصد فرزند بوده است و پادشاه ایران از سلسله قاجار به نام فتحعلیشاه می فتیم که او نیز در حرمسرای خود صدها زن داشت و از آنها دارای صد پسر و دختر گردیده بود.

با تعجب خواندم که کلمهٔ «ایلو» در زبان اینکاها معنی جمعیت و طایفه ای را میدهد که با هم زندگی میکنند و در بسیاری از موارد اشتراکاً عمل مینمایند و بیاد کلمهٔ «ایل» افتاده که تقریباً همان مفهوم را میرساند و همچنین کلمهٔ «تپه» که در زبان سرخ‌پوستهای امریکا همان معنی «تپه» را در زبان فارسی دارد. من خوب میدانم که این تشابهات جز تصادف چیزی نیست. ولی باز خواهی نخواهی انسان را بفکر باز میدارد.

اخیراً قطعه شعر زیر را از زبان روستائیان اینکا در کتابها دیدم:

نطفهٔ من در یک شب طوفانی بسته شد

باران و باد گهوارهٔ من بود

احدی دلش بحال زار من نمیسوزد

لعنت بر تولد من

لعنت بر دنیا

لعنت بر من

و بیادم آمد که قرنهای بسیار تا همین اواخر، ده‌نشینان و دهقانان ما نیز در سرتاسر خاک ایران همین نوع ترانه‌ها ورد زبانشان بوده است.

ما باز میخوانیم که اینکاها معتقد بوده اند که لکه‌های قرص ماه اثر پنجه گرگ عاشقی است بر رو و بدن الههٔ «کیلا» و باز بخاطرم آمد که هموطنان ما نیز از عشق و عشقبازی ماه و خورشید سخنان بسیار دارند.

باری تمام این شباهات که البته اساس استواری ندارد و باحتمال قوی زائیده خاطر متزلزل من و آفریدهٔ علاقهٔ درونی من بقوم متمدن و مظلوم و ستمدیده اینکاست موجب گردید که از لطف و عنایت «انستیتوی» تحقیقات عالیه اسلامی شهر لیما پایتخت کشور باستانی پرو بغایت شاد و سپاسگزار باشم.

من نویسندهٔ حقیر و ناچیزی بیش نیستم و مانند بسیاری از نویسندگان هر زمانی اسیر قوهٔ تصور و تخیلی هستم و همان از دورهٔ کودکی این کلام استاد خود آناتول فرانس را گوشوارهٔ گوش خاطر و طوق گردن جان و روان خود ساخته ام که:

«دانستن به چیزی نمی‌ارزد، خواب و خیال و پندار است که اهمیت دارد».

من بحکم همین نظر تخیل را غذای روزانهٔ خود ساخته‌ام و سیاح اقلیمی گردیده‌ام که تصور و خیال نـام دارد و نـام دیگرش «معرفت» و «مشاهده» است و از سیروسیاحتهای تصوری و خیالی لذتها می‌برم و معتقد شده‌ام که چون آرزو میکنم که چیزی حقیقت و واقعیت داشته باشد این خود دلیل بر آن نیست که آن چیز حقیقت نداشته و قابل وقـوع نـباشد. مـن وقـتی در کتابهائی مانند کتاب سیاح معروف هیرام بینغام[14] داستان کشفیات حیرت‌انگیزی را که در سرزمین اینکا بعمل آمده است (و هر روز کشف تازه‌ای بر آنها افزوده می‌گردد که باز حیرت‌انگیز است) میخوانم بلا اختیار میگویم «این به بیداری می‌بینم، خدایا، یا بخواب» و تمام این شهرها و معبدها و قلاع و استحکامات و بناهای سترگ غول‌آسا دورهٔ «تاوان تن سویـو» مـانند قصه‌های جن و پری، هزارویکشب در مقابل چشمم مجسم می‌گردد و ابیات معروف ویکتور هوگـو در مـنظومهٔ پـایان شیطان بـخاطرم میآید:

ای ستارگان تیره و تار دوران گذشته، ای دروازه‌های
بی تارخ ابدیت و ای فروزندگان تاریک و بی شعاع و بی‌حد و مرز
ای دوایر و ادوار قبل از آدمیزاد، ای خلّو هیولا و ای آسمانها
ای دنیاهای وحشتناک که پراز موجودات معجزه‌آسا
ای ابرومه خوف‌انگیز که پرده بر عارض موجودات پیش از آدم و حوا انداخته‌اید
مغان در ماوراء آسیا و در آن دوردستهائی که تنها آسمان امروز شاهد

وقایع و حوادث آن است، در جستجوی قرون عجایبی هستند که در زیر قرون بیشمار دیگری مدفون شده‌اند.
برای من از محالات است که از عهدهٔ ترجمه (حتی ترجمه تقریبی) چنین سخنانی برآیم که غرش آسمان را و سطوت کهکشان را بخاطر می‌آورد و تنها شاید سخنورانی مانند انوری وقاآنی مرد این میدان باشند. و از این رو اجازه می‌طلبم کـه عین گـفتار شاعر بزرگ فرانسوی را در اینجا بیاورم:

“ Astres moirs du passe, proches de la dusee, Sans
date, sans rayons, sombres et demesusees,
Cycles anterieurs, a l’homme, chaos creux,
Mondes terribles et plęims d’etres prodigieux
Obrame eqouventable ou les preadamites
apparaissent...
.... lemaje
Creuse et cherche au dela des choses plus loin
Oue les faits dont le siel d’a present est temoin,
les soleils monotres sous les siecles gents”

باور بفرمائید که گاهی چون وصف مجالس شاهانهٔ اینکاها‌را، با آن همه جـلال و شکوه در پـایتخت کـهنسال آن کشور یعنی شهر «کورکو» میخوانم و مثلا در روز جشن آفتاب «شاهنشاه هوانیاکاپاک» را می‌بینم که مانند کیخسرو ایرانیان تکیه بـر تخت شاهی زده است و آن زنجیر زرین معروف را که هفتصد قدم طول داشته و هر حلقه‌اش بر قطر مچ دست آدمی بـوده است با خود به میان کشیده است و در حلقهٔ بزرگان و اعیان و سران و سرافرازان قـوم بـه آوازخـوانی و رقص و دست افشانـی و پایکوبیدن سرگرم است خود را در آن مجالس می‌یابم و آرزوی حرکت در رقص و چرخیدن در تنور وجودم شعله‌ور میگردد.

14. Hiram Binghamm

من بیست سالی پیش از این در یکی از کتابهایم[15] تحت عنوان «قدیم‌ترین شهر دنیا» یعنی شهر «تیاهواناکو» شرحی نوشته‌ام و عکس در ورودی معبد آفتاب را نشان داده‌ام و این خود شاهدی است بر علاقهٔ محبت‌آمیزی که از همان زمان به تمدن سرزمین قدیم امریکای جنوبی داشته و میدارم. من هم مانند بسیاری از مردم دنیا معتقدم که آمریکا هنوز چنانکه شاید و باید کشف نشده است و روزگار آبستن است تا فردا و پس‌فردا و قرون آینده موفق به چه کشفیاتی بشود.

من در جائی خواندم که هشت قرن پیش از این در سرزمین قدیم پرو در عهد سلطنت اینکا «لوک پویانکی» رسماً اعلام شده بود که:

«خاک و زمین به احدی تعلق ندارد جز به‌پروردگار»

و باز در کتابی خواندم که هنوز اروپا از تاریکی قرون وسطائی قدمی بیرون ننهاده بود که در سرزمین امریکای جنوبی یک نوع «سیستم» یعنی طرز و شیوهٔ اقتصادی و اجتماعی حکم‌فرما بوده است که بنیانش بر نظامنامه‌های کامل مستقر و باصطلاح امروزی فرنگیها «پلانی‌فی‌یه» بوده است که تا اندازه‌ای طریق سوسیالیسم و کمونیسم را بخاطر میآورد. میخوانیم که در همان زمان سرزمین اینکا دارای جاده‌های مفصل و ممتازی بوده که حتی از جاده‌های معروف رم قدیم طویل‌تر و استوارتر ساخته شده بوده است. در کتابها می‌خوانیم که قوانین اینکا پنج چیز را بیشتر از هر چیز دیگری قدغن و ممنوع ساخته بود:

دروغ ــ تنبلی ــ دزدی ــ آدمکشی ــ هرزگی.

آیا این قوانین و احکام، مذهب و شریعت مسیح را بخاطر نمی‌آورد. باز در کتابها نوشته‌اند که یکی از شاهنشاهان اینکا مباهات می‌کرده است که کلمهٔ «گرسنگی» را از زبان ملت خود حذف کرده و بیرون انداخته است و نیز در کتابها می‌خوانیم که پنج قرن پیش از این پادشاه دیگر اینکا موسوم به پاشا کونک که مصلح بزرگ قوم بشمار میرود فرمانی بدین قرار صادر نموده است:

«با قاضی رشوه‌گیر باید همان سان رفتار کرد که با دزدان. در کشوری که دارای نظم و انضباط است عدالت حکم می‌کند که افراد بی‌غیرت و بی‌کاره را باید به دار آویخت والا دزد و مال مردم‌خوار می‌شوند».

پادشاه اینکای دیگری موسوم به هواینا‌کاپاک در اوایل قرن شانزدهم میلادی جهانگیری و توسعه خاک کشور خود را ممنوع ساخت وی در تأیید نظر خود گفته است:

«نه ثروتمندی و استعداد خاک بیگانه و نه مهارت و زبردستی مردم ساکن آن نباید تعدی و تجاوز ما را بر آنها مجاز سازد».

من را قم این سطور وقتی که در کتاب خواندم که افراد با شهامت و با انصافی مانند بارتولومه دولاس کازاس[16] بالصراحه از برابری سرخپوستان، سفیدپوستان در مقابل خدا و قانون و آدمیان بدخواه قدعلم کرده‌اند از صمیم دل و جان بر آنها آفرین می‌گویم.

من معتقدم که تمدن بنی نوع انسان با وجود مسافتهای بسیاری که اقوام را از یکدیگر جدا می‌سازد ریشه‌های مشترکی دارد چنانکه مثلاً در حفریات باستانشناسی که اخیرا در قسمت شمالی خاک ایران بعمل آمده است ظرفهائی از زیر خاک بدست آمده است که ظرفهای وافیو[17] مکشوف در جزیره کویت را بخاطر میآورد. مگر در پاکستان و در خرابهای موهنگ‌دارو مهرهائی بدست نیامده است که بر طبق تشخیص کارشناسان فن شباهت زیاد به مهرهای سرزمین سومر در جنوب ین‌النهرین دارد. در همین شهر کهنسال مُهری پیدا شده است که نقش آن مار دوسری را نشان میدهد ولی مگر مار در نزد بعضی از اقوام قدیم امریکا و از آن جمله قوم «ناگا» علامت ملی نبوده است؟

۱۵ ــ هزار بیشه (تهران، ۱۳۲۶ هجری شمسی، صفحات ۱۰۲-۱۰۷). این شهر در کشور بولیوی کشف شده و از بناهای حیرت‌انگیز جهان بشمار می‌آید بخصوص در ورودی آن که باقی مانده و عبارت است از یک پارچه سنگ تراشیده به ارتفاع سه متر و عرض چهار متر (عکس این در کتاب هزار بیشه آمده است و بعضی باستانشناسان از روی قراین تاریخی بنای آنرا به ده‌هزار سال هم رسانیده‌اند اما گویا این قبیل اقوال مبنی بر مبالغه باشد.

16. Bartholome de Las Casas 17. Vaphio

همه میگویند کشفیاتی که در ماشو پیشو بعمل آمده و مایه آن همه شگفتی و اعجاب گردیده است هنوز بسیار دنباله دارد و درباره تمدن «اینکا» باید منتظر بود تا شب چه زاید و آنچه تاکنون مکشوف گردیده و آنهمه مورد توجه است از نتایج سحر بیش نیست و از کجا که روزی از روابط و مناسبات موجود بین دو تمدن باستانی اینکا و هخامنشیان به کشفیات تازه‌ای دست نیابیم.

مگر حفریات اخیر در محل موسوم به «کوت‌حیلی» در شمال شهر کراچی در خاک پاکستان خبر از تمدنی نمیدهد که تاکنون برما مجهول مانده بود و میگویند تعلق به سه هزار سال قبل از میلاد مسیح دارد. مگر در خاک میهن نگارنده یعنی ایران هر روز کشفیات تازه‌ای بعمل نمی‌آید که دلالت دارد براینکه مردم دنیا در روزگاران بسیار دور باهم رفت‌وآمدها و آشنایی‌هائی میداشته‌اند.

مگر تاریخ بما نشان نمیدهد که در روز بیستم ماه اوت فرنگی سال ۱۵۳۲ میلادی سردار اسپانیولی معروف و موسوم به پیزار[18] به پادشاه اینکا که اتاهولاپ نام داشت گفته بوده است:

«تو خواهی دید که حضور و وجود ما در اینجا چه منافعی و محسناتی برای کشور خود خواهد داشت».

امروز پس از چند قرن که از آن تاریخ می‌گذرد باید تصدیق نمود که این وعده چنانکه شاید و باید تحقق نیافته است اما هر چه باشد با لعیان می‌بینیم که اوضاع و احوال و تغییرات و تحولاتی بوجود آمده و روزگار دگرگون شده است و کشور پرو امروز با حسن‌نیت هر چه تمامتر میکوشد تا وعده جهانگیر بزرگ اسپانیولی را از قوه به فعل درآورد و ما و تمام مردم دنیا امیدوار هستیم که این مساعی هر روز نتایج بهتر و اثرات کامل‌تری بار آورد و هر چه زودتر بر عالمیان ثابت و مسلم گردد که حرف آخرین «پسر آفتاب» که در مقابل آنهمه وعده‌های دلفریب بر زبان جاری ساخته بود:

«دروغ میگوید»

وبلاشک دراثر شدت استیصال و اضطرار و ناتوانی و مظلومی بوده است بی‌اساس و ناحق جلوه نماید.

شکی نیست که کشور پرو هم مانند مملکت من ایران سرزمین عجایب است و تمدنهای گوناگون در زیر طبقات خاک آن خفته و نهفته است و هر روز به زور ضربت بیل و کلنگ و آلات و ادوات جدید حفر و اکتشاف آثار جدید و گرانبهائی بمنصه ظهور درمی‌آید که در زمینه تاریخ و باستانشناسی موجب انقلاب مهمی می‌گردد.

ما در تاریخ می‌خوانیم که آخرین پادشاه اینکا در واپسین دم حیات بر سردار اسپانیولی که نامش در بالا گذشت یعنی فرانسوا پیزار گفته بود:

«فرزندان مرا در تحت حمایت خود بگیر»

و خدا را شکر امروز می‌بینیم که فرزندانش یعنی سرخ‌پوستان در همه‌جا دوستانی دلسوز و حامیان صدیقی پیدا کرده‌اند و در راه آزادی و رستگاری و رفاه و آسایش آنها از هیچگونه کوششی دریغ ندارند.

من هر وقت بیاد قوم اینکا میافتم فرموده پیامبر ایرانی زرتشت بگوش هوشم میرسد که خطاب به اهورا مزدا فرموده است:

ای مزدا، داوری تو درباره هر دو طرف
بوسیله آهن سرخ شده و فلز مذاب
در اذهان نقش بسته است
دادخواه دادگر به رستگاری خواهد رسید
و تبهکار محو و نابود میگردد

ما همه در مشرق دنیای قدیم و شما اهالی کشور پرو مغرب دنیای جدید باهم یکصدا دعا میکنیم که این پیشگوئی و دعای زرتشت پیامبر ایرانی باجابت برسد و دادخواه دادگر رستگار باشد و تبهکار محو و نابود گردد. آمین.

---

18. Pizarre

این بود شرح رابطه و مکاتبه من با «انستیتوی تحقیقات عالیه اسلامی کشور پرو» که بدبختانه رفته‌رفته بعلت حوادث دوران و علی‌الخصوص زمین‌لرزه و سیل شدیدی که مقارن همان اوقات در آن مملکت بوقوع پیوست و نیز در نتیجه قصور تأسف‌انگیز و گرفتاریهای گوناگون اشکالات ناهمواری که بسبب انتشار کتاب **خلقیات ما ایرانیان** و نیز در نتیجه مسافت دربین ژنو و لیما پایتخت پرو و عدم اطلاعم بزبان زیبای اسپانیولی که هنوز پس از قرنها آن همه کلمه‌های عربی آشنا به گوش شنونده مسلمان میرسد بکلی منقطع گردید.

اما ناگهان پس از تقریبا نه سال نامه مفصلی باز از «انستیتو» با همان امضای نامه‌های سابق و با همان لطف و عنایت خاص بدستم رسید که در شهر لیما در ماه ژوئن ۱۹۷۱ تحریر یافته بود.

در این نامه نوشته بودند که مقاله‌ای را که سالها پیش از این برایشان فرستاده بودم به زبان اسپانیولی بترجمه رسانیده‌اند و در مجله «رازون ای فابولا» («خرد و افسانه»)[۱۹] که در شهر بوگوتا (پایتخت کشور کلومبی مغرب امریکای جنوبی) بچاپ میرسد و مجله معتبری است که دربین مردم اسپانیولی زبان چه در امریکای جنوبی و چه در خود اسپانیا خواننده بسیار دارد بچاپ رسانیده‌اند و یک جلد از آن مجله را هم برایم فرستاده بودند.

مقاله در شماره ۱۹ (مه و ژوئن ۱۹۷۰ میلادی) در صفحات ۵۰ تا ۶۲ در تحت عنوان «نظر یک تن مسلمان معاصر درباره تمدن اینکا» بچاپ رسیده است و در پایان مقاله درضمن توضیحاتی درباره پاره‌ای از مطالب مندرج در مقاله (بقلم صاحب مقاله) معرفی نامه‌ای هم از صاحب مقاله آمده است که متضمن شرح احوال و پاره‌ای از آثارش میباشد.

باید دانست که نامه «انستیتو» که پس از آن چون جوابی به آن داده نشد آخرین نامه‌ایست که از آنجا بدست نگارنده رسیده است متضمن پاره‌ای مطالبی است که ذکر اجمالی آن در اینجا شاید خالی از فایدتی نباشد:

رئیس محترم «انستیتو» خاطرنشان فرموده است که «انستیتو» خیال دارد در سال آینده یک «نمایشگاه بین‌المللی» درباره ادبیات ایران امروزی تنظیم نماید و خواسته بودند که برطبق صورتی که فرستاده بودند اقلام پنجگانه ذیل برایشان فرستاده شود:

۱. مجموع آثار جمال‌زاده، ۲. ترجمه‌های فرنگی آثاری از جمال‌زاده،
۳. عکسهائی از جمال‌زاده و کارها و زندگانیش، ۴. پاره‌ای نسخه‌های خطی از بعضی از آثارش،
۵. یک قلم و چیز دیگری شخصی که بتوان برسم «مآخذ و اسناد» در نمایشنامه قرار داد.

افسوس که با یکدنیا شرمندگی باید اقرار نمایم که برایم مقدور نگردید که باین همه لطف و عنایت جوابی بفرستم و موضوع کم‌کم در بوته اجمال و فراموشی افتاد و امروز سخت خجل و منفعلم که آن همه علاقمندی بزبان و ادب وطنم را بی‌جواب گذاشته‌ام و خوب میدانیم که تلافی و التیام‌پذیر هم نیست مگر آنکه سازمانهای محترم دانشگاهی تهران علی‌الخصوص «انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی» وکالت من روسیاه را بعهده شناخته درصدد برآیند که با «انستیتوی تحقیقات عالیه اسلامی پرو» به نشانی زیر

"El Instituto Peruano de Altos Studios Islamicos"

Pasage Caribe No 170, Publo Libre, Lima (Peru).

رشته قطع شده مکاتبه و روابط را مستقر بدارند تا شاید قدری از شرمندگی و تاسف من روسیاه بکاهد.

با تقدیم احترامات فایقه و طلب توفیقات کامله

ژنو، ۷ شهریور ۱۳۵۶

سید محمدعلی جمال‌زاده

---

۱۹ ــ Razon Y Fabula. چنانکه میدانید در زبانهای فرنگی کلمه «فابل» (باباء مسکون) بمعنی قصه‌ها و افسانه‌هائی است درباره حیوانات و یا از زبان حیوانات از نوع قصه‌های «کلیله و دمنه» و ما در زبان فارسی کلمه مخصوصی برای آن (تا جائی که بر من معلوم است) نداریم. راقم این سطور سابقا یکی دو سال پیش از این درباره «فابل در ادبیات فارسی» یک رشته مقالات در مجله «گوهر» منطبعه تهران انتشار داده است و هر کس طالب اطلاع بیشتری در این موضوع باشد میتواند بدانجا مراجعه نماید.

حقیقت نبوغ

غ. وحید مازندرانی

پس هر که تاریخ زمانه خود را می‌نویسد باید در باب مطلبی که نوشته و نیز آنچه از قلمش افتاده است حملاتی را انتظار داشته باشد. اما این قبیل محظورات ناچیز نباید مایه دلسردی «رادمردی شود که عاشق حقیقت و آزادی است، کسی که هیچ گونه درخواست و بیم و توقعی ندارد و همه کوشش خود را به‌گسترش فرهنگ و دانش محدود می‌سازد».

چند سطر بالا استخراج از نامه ولتر فیلسوف فرانسوی است که در پاسخ یکی از نویسندگان ارادتمند خود که تاریخ معاصر فرانسه را نوشته و دوچار نیشخندهای بداندیشان شده بود نوشت و آنچه میان دو هلال آمده وصف دوست عزیز ما استاد احمد آرام است که در رشته بسیار دشوار ترجمه و تحریرِ برخاسته از فضل و درستی و امانت سرآمد است و همواره مورد ستایش همگی است.

در چهار پنج سال اخیر که توفیق همکاری و سعادت همنشینی با ایشان را داشته‌ام هدفم آن شده است که همان راه و رسم ترجمه و نویسندگی استاد را پیروی کنم، نتیجه کارم ترجمه تواریخ نوشته هرودوت یونانی است که پیش از همه کس مورد پسند یک دوست سخن سنج و صاحب نظرِ ممتازِ شناخته شده است (شماره ۳ دوره جدید مجله آینده، صفحه ۶۳۹) و همین شیوه را در ترجمه و تحقیق تاریخ اسکندر مقدونی که در دست تحریر دارم شعار خود ساخته‌ام. ضمن این کار پژوهشی، به‌قضیه «نبوغ» اسکندر و درست یا دروغ بودن آن برخورده‌ام که چون به‌نظر خودم از لحاظ روان‌شناسی بزرگان سیاسی اهمیت فراوان دارد آن را وسیله همگامی و همکاری با دوستان دانشمند در تالیف این بزرگداشت نامه ارجمند قرار دادم.

تعبیرات فراوانی به‌وسیله متفکرانی که کوشیده‌اند کنه (حقیقت) نبوغ را از لحاظ روان‌شناسی روشن سازند پیشنهاد شده است. ولی توضیح آن همچنان بغرنج خواهد ماند. تعریف میرز[1] در این باره با گرایش فکری زمان ما انطباق دارد: «نبوغ را همچون برتری و قدرتی می‌توان دانست که بدان وسیله استعدادهای باطنی همگانی در سطحی گسترده‌تر و به‌مراتب بیشتر از دیگران به‌کار گرفته می‌شود.» این دانشمند معتقد بود که «الهام نبوغ به‌مرحله ظهور درآمدن اندیشه‌هائی است که در اعماق وجود آدمی دور از نگاه (تاثیر) اراده تکوین می‌یابند[2]»

راجع به‌نیروی جاذبه پایدار مردان بزرگ تاریخ چه توضیحی می‌توان داد؟ برنسن[3] در این باره اصطلاح تازه «اعجاز نیروبخشی» را به‌کار برده و من باب توضیح افزوده است: «انگاره تطبیق وجود خود ما است با شخص دیگر (رهبر) و حالتی درونی و روحی است که این احساس را به‌ما می‌بخشد که سرزنده‌ایم و برای زندگی درخشانی آماده‌تر، ابراز استعداد است در حد اعلی و شوق و غیرت کاری به‌مراتب بیشتر از پیش».

این تعریف در ذهن تمام کسانی که راجع به‌سیرت اسکندر به‌تجزیه و تحلیل پرداخته‌اند واکنش مشابهی پدید آورده است.. بسا اشخاصی که با عینک کبود همواره بر مردان نابغه می‌نگرند و به‌وجود قهرمانان اعتقادی ندارند نسبت به‌عناصر برجسته و ممتاز رفتار عاری از اعتماد نشان می‌دهند، آن هم درست و در حالی که فضیلتهای ایشان تجلی و درخشندگی کامل دارد و به‌گفته‌های بیهوده دون همتان دل خوش می‌کنند. اما این گونه چیزها درباره مردان بزرگ تاریخ بقدری بی‌اهمیت است که نباید ضمن برآورد برجستگی وجودی ایشان مورد اعتنا واقع شود.

---

۱. Myers نویسنده کتاب نفیس **Human Personality** لندن، ۱۹۰۳

۲. Agness Savil در کتاب اسکندر بزرگ و زمان او، چاپ سوم، صفحه ۲۳۰.

۳. Bernard Berenson هنرشناس آمریکائی که سرانجام در ایتالیا اقامت گزید و تالیفات هنری متعدد دارد.

گذشته از آنچه در باب راز و مز نبوغ به‌اختصار گفته آمد و بیز این نکته بسیار اساسی و دقیق که نوابغ سیاسی با فطانتی خدا داد به‌آرزوهای ملت خود پی می‌برند و آنچه را که در سر سودائی خود دارند با شهامتی حیرت‌آور باز می‌گویند و می‌نویسند (نمونه بارز آن کتاب **نبرد من** هیتلر است) باز چنانکه صاحب نظران گفته‌اند انرژی و پشتکار فقط نیمی از موهبت و نبوغ است و نیم دیگر این ملکه اخلاقی است که مرد نابغه مالک نفس[۴] خود باشد تا خودپسندی و غرور[5] او را گمراه و زبون نسازد و نیز بگ‌گفته توکودیدس[۶] در کتار **جنگ پلوپونز**[۷] «شم تشخیص مقدورات[۸]» در او باشد، وگرنه تاوان نبوغ سنگین است و به‌فرموده سعدی «نگهبانی ملک و دولت بلا است.»

یک قرن پیش از زمان اسکندر، یونان زمین نابغه سیاسی دیگر و شاید برترین داشت که نامش و شرح خدماتش با درخشندگی تمام در تاریخ توکودیدس یاد شده است. پریکلس بیست و نه بار هر ساله با رأی افراد مردم به‌زمامداری دولت آتن برگزیده شد. او علاوه بر نبوغ سیاستمداری در هنر سخنوری هم استاد بود. خطابه او برمزار شهیدان آتنی بعد از جنگ جزیره ساموس (۴۴۰ ق. م) هنوز پس از دوهزار و چهاصد سال مورد تحسین و ستایش علاقمندان فرهنگ یونانی است. چون تا آنجا که این جانب اصلاع دارد متن کامل یا حتی قسمتی از آن به‌زبان فارسی درنیامده است. ترجمه شمه‌ای از آن را زیور این مقاله مختصر قرار می‌دهم:

«««میان راه و رسم حکومت ما باتأسیسات دیگران رقابتی نیست[۹]. ما از کار همسایگان خود پیروی نمی‌کنیم، بلکه سرمشقی برای آنها هستیم. این به‌حق و روا است که حکومت ما را دموکراسی می‌خوانند چرا که زمام امور به‌دست افراد بسیاری است نه در چنگ نفراتی معدود، ولی در حالی که به‌حاکم قانون عدالت متساوی و یکسان در اختلافات خصوصی همگان تأمین است، قدر و ارزش افراد شایسته و ممتاز هم به‌جای خود محفوظ و هرگاه شهروندی، نوع شایستگی خاص داشته باشد در خدمات میهنی حق اولویت خواهد داشت، نه از آن لحاظ که تبعیض درباره چنین شخصی قایل شده باشیم بلکه این رجحان پاداش هنر و شایستگی اواست. فقر در نزد ما، مانع به‌شمار نمی‌آید و هر فردی هر چند ناشناخته و گمنام این حق را دارا است که در راه خدمتگزاری به‌کشور خود گام بردارد. در زندگانی اجتماعی ما برای هیچ کس حق انحصاری وجود ندارد و مراوده خصوصی ما برپایه بدگمانی نسبت به‌یگدیگر استوار نیست و نسبت به‌همسایه خود «اسپارت» (اکنون شهر بی‌اهمیتی بیش نیست. م) به‌این دلیل که دنبال اقدامات مورد علاقه خویش است خشمی نداریم و با ترشروئی که هر چند بی‌ضرر است اما خوشایند نیست به‌او نمی‌نگریم. بنابراین در حینی که کاملا در بند رفتار خصوصی خویش هستیم در اقدامات عمومی ما هم حس حرمت و رعایت حکمفرما است. و بنابر احترامی که نسبت به‌دولت خود و قانون داریم دست به‌کاری نابهنجار دراز نمی‌کنیم و هر چند که نسبت به‌مقرراتی که برای حمایت از گرفتاران وضع شده است اعتنای تمام داریم و همچنین از قانون عرف و عادت که تبهکار را سزاوار خشم و عتاب عمومی قرار داده است تبعیت می‌کنیم این را نیز فراموش نداریم که به‌منظور زدودن آثار خستگی از تن و جان بیدار خود وسایل متعدد تسکین و بهبود فراهم سازیم و برای همین مقصود در سراسر سال به‌برگزاری مسابقه‌ها و انجام مراسم نذر و قربانی مبادرت می‌ورزیم. در وطن ما را و رسم زندگی دلچسب و

---

۴. Harnless (مهار نفس را در کف اختیار داشتن)   ۵. Hubris (از لغت یونانی hybris)

۶. Thucydides (توسیدید) مورخ آتنی (۴۶۰-۴۰۰ ق. م) در سال ۴۲۴ با مقام فرماندهی برای دفاع از شهر آمفی پولیس در تراکیا (ناحیه غربی داردانل) اعزام شد و چون در آن ماموریت خود شکست خورد تا بیست سال از آتن تبعید شد و طی همین مدت تبعید «تاریخ» انتقادی خود را نوشت. می‌گویند بهترین بخش این کتاب فصل شامل سخنوری درخشان پریکلس زمامدار آتن برمزار شهیدان آتنی است که شمه‌ای از آن در همین مقاله آمده است.

۷. **The Peloponesian War** جنگ میان آتن و پلوپونزیها با رهبری اسپارت که رویهم رفته تقریبا ۲۹ سال طول کشید و عاقبت با کمک مالی ایران به‌اسپارت (در پادشاهی اردشیر دوم) به‌پیروزی اسپارتیها انجامید.

۸. genome لغت یونانی معادل عالی آن در ترجمه فرانسوی کتاب توسیدید: .Le tact des choses possibles

۹. در ترجمه فرانسوی کتاب توسیدیه به‌قلم Demix Roussel چاپ گالیمار سال ۱۹۶۴ (صفحه ۸۱۲) عبارت مزبود به‌صورت زیر آمده است.
La constitution qui nous régit n'a rien á envier á celles de nos Voisins.

جانانه است و حظ خاطری که روزانه ازین بابت بهره ما است از سنگینی بارغمهای زندگی ما خواهد کاست. بهواسه عظمت شهر ما سیل محصولات اقطار جهان بهسوی دیار ما سرازیر است. بنابراین از نعمتهای سایر کشورها نیز همچون کالای سرزمین خود آزادانه برخوردار میشویم. از اینها گذشته پرورش نظامی ما بهجهات مختلف از آنچه دشمن ما دارد بهتر و دروازههای شهر ما بهروی جهانیان کاملا باز است. ما هرگز یک نفر بیگانه را از دیار خود نمیرانیم یا تماشا و فراگیری او را از چیزهائی بهاین دستاویز که هرگاه سری از ما بردشمن آشکار شود از آن بهرهمند خواهد شد مانع نمیشویم. اِتکای ما در عمر بهنیرنگ و فریب نیست بلکه از دل و دستهای خود مدد میخواهیم. در زمینه تربیت هر چند که آنها از اوان نوجوانی پیوسته با تمرینهای طاقت فرسا دلاوری میآموزند ما از راه آزاد خود دست نمیکشیم و با وجود این بههمان اندازه ایشان از روبهروشدن با خطر بیم نداریم... و اینگ شاهد گفتار ما

اسپارتیها فقط با زور و توانائی خود بهخاک آتیکا (ولایت آتن) راه نیافتهاند، بلکه تمام متحدان نیز با ایشان همگام بودند، ما بهتنهائی تا خاک دشمن پیش میتازیم. با آن که حریفمان مادر درون کشور خود بهدفاع برمیخیزند ولی ما برای چیرگی بر ایشان در سرزمین غیر هم بهندرت دوچار محظور میشویم.

پس اگر ما ترجیح میدهیم که خوشدل و امیدوار و بدون تمرینهای مشقت بار، شجاعتی که بنا برعادت در خون ما است نه آنکه بازور قانون تحمیل شده باشد خطر کنیم آیا بدین ترتیب سود بیشتری نصیب ما نخواهد شد؟ چون پیش بینی ناراحتی و رنج ما را شکنجه نمیدهد اما بههنگام خطر دلاوری ما بههمان اندازه است که سایرین برای دست یافتن برآن خود را پیوسته در زحمت میدارند و نیز بههمین جهت است که شهر ما در زمان صلح و جنگ هر دو دلپذیر است زیرا که هر چند سلیقه ما توأم با سادگی است، بهآنچه زیبا است عشق میورزیم. در پرورش عقل و هوش خود همیکوشیم بیآنکه جوهر جوانمردی را از دست بدهیم، از دارائی خود برخوردار میشویم اما نه در راه خودنمائی و جلوه فروشی بلکه ثروت پیش ما وظیفه دیگر دارد. در نزد ما اعتراف بهفقر عار نیست، ننگ و عار وقتی است که در رفع آن قدمی برنداریم. هر شهروند آتنی در آبادانی کشور خود خواهد افزود. حتی کسانی که از میان ما بهکسب و کار سرگرم هستند باز بهاندازه کافی از سیاست سردرمیآورند، نسبت بهفردی که راجع بهامور ملی بیاعتنا است نهفقط بانگاه بیخطری نمینگریم بلکه چنین شخصی را فاقد حیثیت و بیهوده میشماریم. و با آن که عده کمی از میان ما بانی و بنیادگذار هستند، همه ما در زمینه سیاست صاحب رای صائب هستیم. بهنظر ما در راه عمل و اقدام بدترین مانع بحث و گفت و شنود نیست بلکه فقدان معرفتی است که باید از تبادل نظر پیش از هر اقدام بهدست آید، زیرا که ما نیروی فکری خاصی قبل از شروع بهکار داریم. در حالی که سایرین از سرنادانی تهور مینمایند ولی پس از تأمل و اندیشه دوچار دودلی میشوند، ما هرگز گرفتار چنین تزلزلی نمیشویم. بیشک کسانی را باید صاحب روح دلیر دانست که در عین وقوف تمام برنجها و خوشیهای زندگی با وجود این باز از مقابله با خطر نمیهراسند. در زمینه حسن عملی هم وضع ما با دیگران جدا است، ما از راه بخشندگی و جوانمردی دوستانی فراهم میسازیم نه با چشمداشت عنایت و التفات.

خلاصه کلام، حرفم این است که آتن آموزشگاه هلاس (یونان) است و چنین می‌نماید که هر فرد آتنی بذاته توانا است که خویشتن را با هر دگرگونی که در حین عمل پیش میآید با نهایت قدرت و ثبات قدم و وقار سازگار نماید. این سخن سرسری و گزاف نیست بلکه عین واقع و حقیقت است. این ادعا از آن جهت که همین صفات و سجایا دولت ما را سطوت و ارتقاء بخشیدهاند تائید میگردد، چرا که در حین خطر یا هنر نمائی فقط آتن در میان دولتهای همزمان، خود را برتر از آن نشان داده است که ذر حق او گفتهاند و نوشتهاند. هر دشمنی که برضد شهر ما برخیزد از شکست در دست چنین حریفی نرنجد و هیچ زیر دستی هم از این بابت که سرورانش بزرگی و برزاندگی ندارند دلخور نیست. بیشک شواهد بارزی در کا خود داریم، چرا که نشانههای بسیاری حاکی از قدر و شایستگی ما در دست است و بناهای با شکوه ما نه تنها در این زمانه باعث ستایش ما است بلکه در قرون متمادی نیز مایه تحسین و سرافرازی یونان زمین خواهد بود، ماییم که برو بحر را بر آن داشتهایم که در برابر دلاوری ما راه بگشایند و در هر دیاری از دوستی خودمان و از دشمنی با ما آثار ابدی بهجا گذاشتهایم.»

دوم اسفند ماه ۱۳۵۸

انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

۱ـ گزارش نخستین مجلس علمی انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، مشتمل بر سخنرانیهای ایراد شده، به کوشش دکتر مهدی محقق، چاپ شده (تهران ۱۳۵۴).

۲ـ قرةالعین، مشتمل بر امثال قرآن و حدیث و اندرزهای فارسی و عربی و نوادر حکایات، به‌کوشش دکتر امین‌پاشا احلالی. (تبریز ۱۳۵۴)

۳ـ همائی‌نامه، مشتمل بر شرح احوال و آثار استاد جلال‌الدین همائی و بیست‌وپنج مقالهٔ علمی و ادبی به‌زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه تقدیم شده به ایشان، زیر نظر دکتر مهدی محقق، (تهران ۱۳۵۵).

۴ـ جشن‌نامهٔ مدرس رضوی، مشتمل بر شرح احوال و آثار استاد سیدمحمدتقی مدرس رضوی و سی مقالهٔ علمی و ادبی تقدیم شده به ایشان، زیر نظر دکتر سیدضیاءالدین سجادی با همکاری دکتر اسماعیل حاکمی و محمد روشن. (تهران ۱۳۵۶)

۵ـ ظرائف و طرائف یا مضاف و منسوب‌های شهرهای اسلامی و پیرامون، این فرهنگ که در نوع خود بی‌نظیر است مشتمل است بر متجاوز از هشتصد واژهٔ مضاف یا منسوب با ذکر شواهد از نظم و نثر و اطلاعات تاریخی و جغرافیائی شهرهای اسلامی، تألیف دکتر محمدآبادی باویل. (تبریز ۱۳۵۷)

۶ـ حواشی دکتر محمد معین بر دیوان خاقانی به‌پیوست سه مقاله دربارهٔ آن شاعر، به‌کوشش دکتر سیدضیاءالدین سجادی. (تهران ۱۳۵۸)

۷ـ ینبوع‌الاسرار فی نصائح الابرار از کمال‌الدین حسین خوارزمی، با مقدمه و حواشی و تعلیقات، به‌کوشش دکتر مهدی درخشان. (تهران ۱۳۶۰)

۸ـ آرام‌نامه، مشتمل بر شرح احوال و آثار استاد احمد آرام و مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به ایشان، زیر نظر دکتر مهدی محقق. (تهران ۱۳۶۱)

۹ـ بوستان‌سعدی، با مقدمه و توضیحات و شرح نسخه‌بدلها، به‌کوشش دکتر غلامحسین یوسفی. (تهران ۱۳۵۹)

